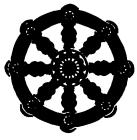
岩波講座　東洋思想　第九巻

インド仏教　2

岩波講座■東洋思想　第九巻

インド仏教 2



岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目

次

Ⅱ インド仏教思想の展開（続）

6 密教の形成……松長有慶 1

7 南方仏教思想

1 南伝ニカーヤの思想……本庄良文 36

2 南伝アビダルマ思想の体系……森祖道 56

Ⅲ インド仏教思想の特質

1 仏教思想論……高崎直道 89

2 仏陀論……武内紹晃 131

3 経と論（一）——経から論へ……江島恵教 153

4 仏教の基礎概念

1 無常・苦・無我……三枝充悳 172

2 縁起……三枝充悳 198

3 空……松本史朗 217

4 般若と方便……瓜生津隆真 242

5 涅槃……藤田宏達 264
6 真如・法界・法性……袴谷憲昭 287

装幀　万膳寛

Ⅱ　インド仏教思想の展開（続）

6 密教の形成

松長有慶

一　密教の祖型

1　大乗仏教の中の密教

密教は大乗仏教の中で生まれた。紀元前後に大乗仏教がおこり、それが展開する過程の中で、密教は成育し、七世紀からおよそ六〇〇年の間、中インド・東インドを中心として隆盛をみた。しかしイスラームの侵入が直接の原因となって、一三世紀はじめ、仏教はインドにおいてほとんどその勢力を失った。

大乗仏教とともに密教も西域を経由し、あるいは海路を渡って中国に伝えられ、七世紀から八世紀にかけて、唐の都であった長安を中心に栄えた。しかし九世紀以降、急速に衰えをみせ、中国本土においても密教は滅亡してしまう。またスリランカやジャワなど南アジアの国々にも、密教は七世紀ころに伝えられたが、やがてヒンドゥー教と融合して、その姿を没した。

現在、密教が生きた宗教として人々の間で信仰されているのは、日本のほかには、チベット、モンゴル、ブータン、シッキム、中国の青海省、ネパール、インド領のラダック地方など、いわゆるチベット文化圏に属するヒマラヤの高原地域である。日本とこれらチベット文化圏の諸地方では、密教を中心に組織化された独自の教団をもつ。そのため日本とチベットにおいては、全仏教を顕教と密教とに二分し、密教の優位を主張する教判思想が成立した。

その影響を受けたためであろうか、インド密教を大乗仏教と別立する考えかたが一般化している。密教を大乗仏教(mahāyāna)に対して、真言乗(mantrayāna)とか、金剛乗(vajrayāna)の名をもって呼ぶ

ことも珍しくない。[1] しかしインドにおいて、密教が独立した教団組織をもった形跡はみあたらない。密教は大乗仏教の中で生まれ、ヒンドゥー社会の中で通用している生活習慣、宗教儀礼を付加しつつ、展開した大衆仏教の中の一つの流れであって、大乗仏教と対立する存在と考えては、インド密教の本質を見失うおそれがあろう。

インドにおいて密教が形を整えたのは、『大日経』とか『金剛頂経』が成立した七世紀のことである。この時期を一つの区切りとして、六世紀以前のインド密教を前期、八世紀以後のそれを後期と区分する。[2] この論文では第一章は前期、第二章は中期、第三章は後期それぞれの時期のインド密教のトピックスを取り上げ、全般的にインドにおける密教の形成の問題を論じたいと思う。

日本とかチベットにおける教判論では、密教の特色は明確である。ところがこのような顕密の基準を、そのままインド密教に適用することはできない。ここでは地域と時代を異にする密教の変容を除外して、インドにおける密教の特色を見つけ出す操作から始めなければならない。インド密教そのものも、時期によって性格を異にする。とはいえ、各時代を通じての基本的な性格として、筆者は密教の特質を、神秘性、儀礼性、土着性、この三点において把えたいと思う。

密教の特質とみられるこれら三点は、密教にのみ固有のものではない。最近の研究によって、大乗仏教はかなり早い時代からこのような性格を多少なりとも持っていたことが明らかにされつつある。ただ大乗仏教の中で、これら三つの点に対して、より積極的な姿勢をみせる人々が、密教経典を生み出す基盤をなしていたとみなされるのである。

かつて釈尊の説いた仏教を過度に合理的、倫理的な宗教と規定し、仏教は時代の経過とともに次第にその原点から遠ざかったという歴史観が優勢であった。仏教の末法史観が誤って学問の分野に取り入れ

られたのである。このような仏教史観によれば、大乗仏教の末席につらなる密教は、仏教の原点をはるかに逸脱した仏教の異端児にほかならない。戦前までのインド仏教史の中で、密教に若干でもスペースをさいたものはごくわずかであった。

今世紀の後半になって、わが国ではやっと密教を仏教史の中に加えることが常識となった。しかし密教の特色とされるような傾向は、大乗仏教にとって本来的なものではないとして、密教を特別視する見解も依然として有力である。だが知的水準の高い人々だけを相手に、仏教はインドにおこり、アジア各地に伝播したわけではない。仏教は民衆の間に深く根をはり、中央アジア・東アジア・南アジアを席巻し、一〇〇〇年余りにわたってアジアの民衆から強い支持を受け、それらの国々の文化に、思想面だけではなく、日常生活の各分野にはかり知れない影響を与えてきた。

仏教の中に、神秘的・儀礼的・土着的な要素が多少にかかわらず含まれていたからこそ、仏教は、その強力な生命力を現在まで維持しつづけてきたとみてよいであろう。ただ仏教の中には、これらの要素の一つ、あるいは二つが稀薄な学派もないわけではないが、すべてを欠くわけではない。大乗仏教と密教の間に存在するかにみえる差は質的なものではなくて、量的なものなのである。

2　神通と呪法

マクロコスモスとミクロコスモスの一体化は、密教の場合、本尊と行者との瑜伽(ゆが)つまりヨーガ(yoga)の観法において果される。ミクロなる行者に内在するマクロなる本尊を見出す神秘主義は、インドの中期密教経典において明確化する。しかし人間の理性を超えた神秘性に、仏教がそれまでまったく無関心であったわけではない。

仏教はもともと近代知識人が考えるような不可思議な事象とか奇蹟を排除した合理性だけを尊重する宗教ではなかった。初期仏教経典には、釈尊によって行われた奇蹟が数多く記されている。近代の仏教研究はこれらの奇蹟談を、ことごとく後世の付加とみなして、仏伝から除外することが少なくなかった。しかし最近の研究は、不可思議な伝承を頭から拒否することなく、古代インド人の宗教的な心情や社会的な状況の中で、神秘的な事象に関する伝承も含めて、釈尊の思想や生涯を探っていこうとする方向にある。

超人間的な行動、神秘的な物語などは、大乗経典ではごく普通の出来事として取り扱われている。とはいえそれらは大乗独特のものというわけではなく、初期仏教の経典とか伝承にもあらわれる。その代表として神通を取り上げてみよう。神通についての記述は、現代人のわれわれにとっては、不可思議な事蹟に映るのであるが、神通は禅定(瞑想)を修した行者に付随する当然の結果にほかならない。

初期仏教以来、出家者が学ぶべき課程として、戒と禅定と知恵の三種が挙げられ、通常それは三学といわれる。このうち禅定を修したとき得られる超人間的な不思議な働きに、五種ないし六種の神通がある。神足通、天眼通、天耳通、他心知通、宿命通の五神通は、四禅を修することによって具わるが、それは聖者のみならず一般の人にも可能であるという。それに煩悩を断つ通力である漏尽通を加えて、六神通が数えられることもある。神通という超人間的な能力は、仏教だけにかぎらない。バラモン教の聖者たちも、六師外道といわれる釈尊時代の自由思想家たちも、神通力をもっていた。釈尊在世の当時から、仏教徒はインド一般の通念として、神通力を認めていたとみてよい。

呪法は同じく神秘的な能力といっても、禅定によって、副次的に得られる神通力とは異なり、それ自体、合理性を超えた結果を目的とする作法ないし儀礼である。釈尊はこういった呪法の行使を、比丘た

ちに対して厳禁した。それは出家者の最終目標とする悟りにとって不必要な行為であったからである。しかし日常生活と密着したいとなみや作法と結びついた呪術から完全に離脱することは、比丘といえども不可能なことであった。出家者が日常性の中で関与せざるを得ない生活的な呪法は、仏教が正式に認めたものではないため、教団の記録の中には残されていない。だからといって出家者の中で、まったくそれが行われていなかったとは断定しえないのである。

一方、在家信者は日常的な儀礼とか、ごく普通の生活呪術の中で日常生活が営まれているわけであるから、釈尊は強いてそれらを否認することはなかった。在家信者たちは、釈尊の教えに従い、涅槃への道を歩むとともに、日常生活の場では、祖先崇拝とか各種の通過儀礼、さらには精霊や鬼神の崇拝なども並行して行なっていた。かれらの間には、たてまえはともかくとして、現実的には出世間への道と、世間的な現世利益の祈願が、矛盾せずに同居していたとしても、なんら不思議ではなかったのである。(3)

仏教が生育し、展開した古代インド社会は、もともと呪術性のきわめて濃厚な土壌であった。その中に仏教が生まれ、民衆の指導原理として土着化するためには、呪的な雰囲気とまったく断絶して存在することは、初期仏教においても、部派仏教においても不可能であったといえよう。まして在家信者を中心にしておこった大乗仏教においては、日常生活の中で、除災の儀礼などが当然のこととしてとり行われていた。ただ護摩などのバラモン教起源の呪法が、仏教の中に正式に採用されるようになったのはかなりおくれ、四世紀から五世紀ころのことであった。(4)

また古代インドにおいては、真実なる言葉は魔を降し、災害を寄せつけないという信仰が広く行われていた。真実語による現実的な除災をはじめとする現世利益の祈願は、『スッタニパータ』や『ダンマパダ』など最古層に属する仏典にはあらわれないが、ジャータカをはじめとする一連のアヴァダーナ作

品などの説話文学にはしばしば見出される。[5]

真実なる言葉にひそむ呪力によって、わが身にふりかかる災害を除去し、さまざまな利益を期待する願望は、やがて大乗経典の読誦、書写、受持の信仰を隆盛させるにいたる。あるいはまた過去七仏や観音、あるいは仏法僧の三宝の名を称えることによって災難から脱れようとする大乗仏教徒の信仰も、同じような基盤から生まれたものと考えられる。

3　陀羅尼と密呪

主として南伝系の仏教教団において、古くから行われていた呪文の一つに、パリッタ(paritta)がある。蛇の害から脱れたり、争いを鎮め、また病をいやすなど、日常生活を平穏ならしめるために誦せられた経典とか呪文のことをいう。これらのうちいくつかは、のちに『孔雀経』とか『毘沙門天王経』など密教経典に引き継がれることになった。[6]

一方、北伝系では上座部の系統をひく法蔵部には、経律論の三蔵のほかに、呪蔵と菩薩蔵が新たにたてられている。法蔵部は大乗仏教の成立と深い関係が予想されているが、仏滅後三〇〇年ころすでに、呪が経律論と並べられる地位をもつにいたっていることは注目に価する。

呪文に相当するサンスクリット語には、ヴィディヤー(vidyā 呪)、マントラ(mantra 真言)、ダーラニー(dhāraṇi 陀羅尼)などがある。このうちヴィディヤーには、呪のほかに、科学とか学問の意味もある。[7]古代インドにおいて、呪術が日常生活の中での科学でもあったことを、この両義的な言葉が示しているとみてよいであろう。

マントラはバラモン教聖典の『ヴェーダ』の中では、神々に対する讃歌としてあらわれ、『アタルヴ

ァ・ヴェーダ』などでは、除災招福のための呪文としても用いられている。これはのちに密教経典にも引き継がれ、密呪としてのマントラが処々に説かれるにいたった。

ダーラニー、陀羅尼も密教経典では、呪文、真言などと同じ意味で用いられることが多い。しかし陀羅尼はサンスクリット語のドゥリ(dhṛ)、すなわち、保つ、持つという語根から派生した言葉で、漢訳では持とか総持と訳される。これらからわかるように、陀羅尼はもともと呪文ではなく、精神を統一し、心を一点に集中することを意味した。『般若経』などの大乗経典において、陀羅尼は三昧と並んで挙げられることが少なくないのも、[8]両者ともに精神集中と関係が深いからであろう。

精神集中の結果、経典の内容をすみやかに正確に記憶することができる。『般若経』など初期の大乗経典では、陀羅尼は聞持、あるいは憶持と訳され、さらに聞持陀羅尼という言葉が、菩薩の知恵と結びついて用いられている。[9]菩薩が具えるべき徳の一つに、陀羅尼がかぞえられたのも、そのためであろう。『般若経』や『華厳経』など初期の大乗経典には、のちにいわれるような呪文と同一視する例はまったく見出せないのである。

本来は聞持、憶持の意味をもち、三昧と並んで説かれていた陀羅尼が次第に呪文の意味も加えるようになり、時とともに真言とか密呪と同一の機能をもつものと考えられるのであるが、つぎにその変化の過程をたどってみよう。

二世紀ころ龍樹によって著わされた『大智度論』巻五では、陀羅尼を聞持と分別知と入音声の三種に分ける。一方、『瑜伽師地論』巻四五、および同系統の曇無讖訳の『菩薩地経』巻八、求那跋摩訳の『菩薩善戒経』巻七などには、以上の三種に、呪陀羅尼が加えられて、四種になっている。

また『法華経』の古い訳である三世紀後半の竺法護訳の『正法華経』には、陀羅尼呪といったものが

すでに見出される。さらに『大方等大集経』の原型とみなされる前半部分には、憶持の陀羅尼のみあらわれ、後世付加されたとみなされる後半部分には、陀羅尼は呪として説かれている。(10)

以上によって、陀羅尼と呪文が結合し、同一視されるのは、初期の大乗経典の形成期ではなく、それらの付加部分であり、漢訳年代からみて、その変化は三世紀ころと予想される。

このように陀羅尼には、精神を統一し、仏法を憶持するという本来の意味から、のちにはさまざまな災害より逃れるという攘災の機能も付加されるにいたった。『法華経』などの中期大乗経典において、すでに陀羅尼の憶持と攘災の二種の機能が混在されて説かれ、四世紀以後になると、呪文としての陀羅尼が、大乗経典や、初期密教経典にしばしばあらわれるにいたる。このような中にあって、三世紀前半の呉支謙訳から、八世紀後半の不空訳にいたるまで九種の異訳のある『出生無辺門陀羅尼経』系統の一群の経典には、一貫して憶持としての陀羅尼を説く点は目をひくところである。このような例外があるとはいえ、陀羅尼の本来の意味から、呪文と同一視されるにいたる変化の中にも、大乗仏教の中に、神秘的な力を認める傾向が徐々に高まっていった経過を知ることができるのである。

4　儀礼の形成

古代インドにおいて、人々はふりかかる災害から身を守り、平穏な日常生活の継続を求めて、経典を受持し、読誦し、書写し、あるいは真言を唱えた。このような世間的な目的達成をはじめ出世間的な宗教目的すなわち精神的な平安を得るために、人々は祈るとともに、なんらかの宗教儀礼を行ない、その目的をより確実に手に入れようと努めた。

宗教儀礼はもともとバラモン教において執行されていたもので、釈尊は出家者がそれに従事すること

を禁じた。しかし在家信者の日常生活の中では、なんらかの形で日常的な宗教儀礼は行われていたと思われる。大乗仏教がおこり、出家者がそれに少しずつではあるがかかわりをもつようになった。

仏塔崇拝者によって、ストゥーパを礼拝する儀礼は古くから行われていたが、クシャーナ王朝時代に、ガンダーラとかマツラーにおいて仏像が製作された。仏塔を掃き清め、香や花や灯明をもって仏像に供養し、南無仏と称名するといった礼仏の儀礼によって、三悪道に堕せず、正覚を得ることを説く経典が、三世紀ころには出来上っている。そのことは、東晋代失訳の『花聚陀羅尼経』など一連の同経の異訳経典の内容から知ることができる。

四世紀に統一政権を樹立したグプタ王朝は、バラモン教の復興運動とか教学の振興に力を尽した。大乗仏教では無着・世親などによって精緻な仏教の理論体系が作りあげられ、仏教の経典や論がサンスクリット語で記されるようになったのもこの時期のことである。手厚い保護を受けたバラモン教の勢力は四世紀以後急激に伸張した。

バラモンの所轄であった祭式、儀礼などが大乗経典の中に堰を切ったように流入し、仏教の儀礼として再生するのも、四世紀以降のことであった。のちの密教経典にあらわれる各種の修法の萌芽もこのころから目につくようになった。

灌頂はもともと古代インドにおける王位継承の儀式であった。六〇巻の『華厳経』では、それが修行を積み仏の位に登った第十地の法王子の職を受く意味をもち、密教経典では、法流を授与する儀礼となって現代まで伝えられている。

仏像を前に置き、その頂上から足下に向かって順に観想する方法、またその逆の方法、さらに室中に仏像を次々に満たしていく観想などが、四世紀の初めころまでには出来上っている。またしばらくして、

観音・普賢・弥勒などの個々の仏、菩薩を別々に対象として観法する方法を説く経典もあらわれた。五世紀ころには、祈願の目的ごとに、礼拝対象を変えて行う修法も説かれ、請雨法、止雨法に関する仏教経典も訳出されるにいたった。

六世紀の前半、梁代失訳の『牟梨曼陀羅呪経』には、かなり整備された仏教儀礼があらわれている。祭式を執行するに先立って、まず壇を作る方法、あるいは護摩法などは、もともとバラモン教独自のものであったが、やがて仏教にも取り入れられ、密教の儀礼として独り立ちすることになる。修法を行う際、行者が結ぶ印契が仏教経典の中に姿をみせ、印契と真言の組み合わせによって、より修法の効果を高めようとしたのもこの経典が初出である。

大乗仏教教団では、紀元前後から数多くの大乗経典を生み出し、また中観・唯識・如来蔵などの思想体系が樹立され、多くの学匠を輩出する。高度な仏教哲学の構築と同時に、出家者たちは悟りを目ざしさまざまな行を修していた。またその行の結果、各種の世間的な目的もあわせ達成された。その行の中に、次第にバラモン起源の宗教儀礼とか、民間信仰の習慣などが取り入れられ、密教独自の儀礼が整備されていく。三世紀から六世紀にかけて仏教徒が行う宗教儀礼が急激に多彩になり、複雑化して、やがて仏教思想を基底に据えた密教の儀礼が次々に生み出されていくのである。(11)

密教の儀礼の多様化の背景には、密教独自の仏たちの相次ぐ出現も見逃せない。この時代には、従来の大乗仏教の仏、菩薩に加えて、バラモン教やヒンドゥー教の神々が仏教の中に取り入れられ、明王とか諸天となった。このように仏教のパンテオンの構成員は急激に増加し、それぞれに対応する儀礼も形成されていった。

二　呪法の内面化

1　包摂から純化へ

アジアの宗教の多くは思想的にも、組織形態の上でも、古い文化の伝統を後生大事に保存している。大乗仏教、なかでも密教はその路線を忠実に継承し、『ヴェーダ』聖典を生み出したアーリア人の文化も、インダス文明によって知られる非アーリア人の文化も、あわせてその中に縦横に取り込んでいる。

密教はバラモン階級が執行してきた宗教儀礼だけではなく、古代インド人たちが日常的にとり行なってきた卑近な民間信仰とも、さらにまた医術、巫術、占星術をはじめ、農業、牧畜に関する生産技術や科学知識などとも密接なつながりをもっている。古代インドの宗教文化、民族文化の少なからぬ部分が、密教の中には重層的に積み上げられているといってよい。

古代インドの自然科学と不可分の関係をもって結合してきた各種の呪術、インド人の日常生活に付随し、発展してきた各種の習俗、民間信仰、宗教儀礼などが、仏教に摂取されて、インドにおける初期密教のさまざまな呪法とか、密教の儀礼として再生した。それらは仏教経典の通例として仏説とされているが、仏教教理との関係はどちらかというと稀薄である。

このようなインド古来の呪法とか宗教儀礼を、仏教が摂取しつつ仏教的に変容させることを、伝統的な呼称に従えば純化という。外形を損じることなく、内容をそのまま仏教にすりかえてしまうことであ

る。この純化を完了した密教は、雑部密教に対して正純密教ともいわれる。密教の純化はインド以来の密教の歴史の中でたえず行われてきた。密教が複合文化の特色を多分にもっているがために、不断に純化の活動が行われていなければ、それぞれの構成要素にばらばらに還元され、それは単なる現世利益を目的とする呪法とか、民間信仰の儀礼に退化してしまう。複合文化の頂点に立つ密教は、同時にこのような弱点をもあわせもっているのである。

純化を密教の歴史にみれば、インドでは『大日経』『金剛頂経』などの中期密教経典の成立がそれにあたる。ほぼ七世紀ころ成立したこれら中期密教経典が、それ以前の初期密教、いわゆる雑密経典に対する特色としては、つぎの五つの点をあげることができる。[12][13]

まず、修法の目的が現世利益から、仏教本来の成仏に変化したことである。

第二に、前章でも触れたように、修法に際し、真言を唱え、経典を読誦する作法に、のちになって、印契と組み合わされた真言があらわれる。さらに中期密教経典では、印契、真言、それに精神集中をいう三摩地を、行者の身と語と心に配し、それらが本尊の身と語と心の三密に他ならぬとみて、三者の綜合形態による修法を説くことになった。

第三に、宗教儀礼をいずれも仏教教理によって意味づけ、内面化し、象徴化したことによって、呪法の仏教化が行われたことである。またそれは逆にいえば、高度な大乗仏教思想が宗教儀礼の形をとって、実践の上で生かされることになったともいえる。それを大乗思想の儀軌化と呼ぶ。[14]

第四に、バラモン教やヒンドゥー教の神々、あるいは仏教の仏、菩薩たちがそれぞれ単独に活躍し、別個に信仰されていたのを、仏教思想によって一定の枠組みの中で体系化し、組織をもったパンテオンを作り出したことである。『大日経』にもとづく胎蔵曼荼羅、『金剛頂経』によって描かれた金剛界曼荼

羅がそれである。

第五に、従来は経典の説き手が、歴史的な人物としての釈尊であったものが、真理そのものを仏とみなした大日如来へと変ったことが挙げられる。

以上のような五点の特質をもつため、中期密教経典の出現は、体系的な密教の成立と目される。

2　現世利益から成仏へ

六世紀までに成立したインド初期の密教経典の構成はおおむね単調である。経典や陀羅尼の受持、書写、読誦によって、病気や災害から脱れ、争いに勝ち、寿命を延ばし、祈雨あるいは止雨、さらに五穀の豊穣を祈る等、もっぱら現世の利益を求める記述に終始する。そして、そのための印契や、それらを用いた事作法を少しばかり説き、その功徳を延々と書きたてる。このような意味において、初期密教経典のほとんどは呪法の経典だといってよい。仏教の基本的な教説を正面から取り上げたものはほとんど見あたらない。

ところが唐代の初期に漢訳された経典になると、従来の呪法経典にまじって、修法の目的を成仏に求めるものが次第に目につくようになる。翻訳年代からみて、こういった趨勢は七世紀前半期のインド密教のありかたを物語っているようにみえる。

唐代の初期に活躍した漢訳者のうち、智通、伽梵達摩（かぼんだつま）、阿地瞿多（あじくった）、那提（なだい）、玄奘などが翻訳した経典には、無上正等菩提の獲得を説き、あるいは通仏教的な教説についても触れている[15]。この時代には、初期密教経典がかなり質的な変化を示し始めているとみてよい。

このような傾向は、七世紀中葉から後半期にかけてインドで成立したとみなされる『大日経』『金剛

頂経』など中期密教経典においてより顕著となり、頂点に達する。これらの経典では、まさに成仏がそれぞれの経典の説く修法の究極目的となり、それが経典の名前の中にあらわれている。すなわち『大日経』の経題が『大毘盧遮那成仏神変加持経』と、成仏(abhisambodhi)が経典の題目でうたわれ、『金剛頂経』の基本経典である『真実摂経』の不空訳が『金剛頂一切如来真実摂大乗現証大教王経』と、大乗現証(mahāyānābhisamaya)が主題であることを示している。

除災から成仏への修法目的の変化は、初期密教から中期密教への転換点の一つであるが、初期密教経典では、真言や陀羅尼の読誦を主体とし、それにせいぜい印契が加えられる場合も含まれる程度であった。それが中期密教経典では、修法は印契と真言と精神集中、つまり身体と言葉と心の三密を一体化させた観法にまで高められ、作法も複雑化している。

行者は手に印契を結び、口に真言を唱え、心を三摩地に住するいわゆる三密の行によって、自らの存在が宇宙的な存在と一体化し、仏であると悟ることができる。それを即身成仏という。三密の行によって、現存在の中に、そのまま絶対があらわれるのである。

印契とは密教の行者が両手あるいは片手で作るさまざまな形であるが、これは単にものの似姿ではない。手に結ばれた印契は真理の凝縮した姿であり、そこに宇宙エネルギーが宿っている。だから行者は印契を結ぶことによって、絶対の世界を自在にすることが可能となる。

おなじく真言もまたここでは単なる呪文ではない。それは宇宙の本源的な音ないし言葉そのものである。初期密教経典では、呪文はその中に除災招福の力を秘めたものと信じられ、そのために唱えられた。それが中期密教経典では、真言は宇宙の実在そのものと考えられるにいたる。したがって真言を唱えることは、そのまま絶対なるものを動かすことと直接つながると考えられた。

心も同様である。人間の心はそのまま仏の心にほかならない。したがって行者が自らの身体と言葉と心の三密を一体化して働かせることにより、宇宙の本源を動かし、それと不二となって成仏する。それと同時に除災をはじめとする現世利益も、副次的に達成されるのである。

古代インド人の日常生活や宗教活動において、個々に発生し、展開してきた印契・真言・精神統一の法を綜合して、一つの体系におさめ、これら三者の融合によって、仏教者の最終目標である成仏と結びつける儀礼を作りあげたのはインド中期密教の経典であった。その背後に、物の世界(身)、心の世界(心)、音・言葉の世界(語)が本質的に一であるという古代インド以来の伝統的な思想が存在する。

密教の修法の中に、字輪観がある。真言や陀羅尼を一字に凝縮した種子(しゅじ)といわれるサンスクリット文字を行者が観想する法である。サンスクリット文字の一字ずつが、絶対世界の一部分を表現するという思想が、五十字門、四十二字門として大乗経典にも説かれる。密教ではその種子を、絶対的な音ないし言葉の現実的な表現とみる。行者はその種子を観想し、ついでその種子は仏や菩薩、明王などの姿、もしくはそれぞれの物的な象徴物(三昧耶形)ともなり、さらに曼荼羅となって展開することもある。種子とか三昧耶形の観想は、中期密教経典において組織化され、密教独自の成仏の行として構成された。(16)

3　大乗思想の儀軌化

初期の密教経典と大乗思想とはそれほど密接なつながりをもってはいない。仏教経典の通例としての、経典の初めに仏説の名を冠し、仏あるいは世尊がどこどこに居られた時とか、かくの如くわれ聞けり、一時などの一般の様式をとるものもあり、あるいは、そのうちどれかが欠けたり、全く説かないものもある。どのような形をとっても、内容の上からは、現世利益を目ざす呪法経典にすぎないものが多い。

しかし智通訳をはじめ七世紀の漢訳経典になると、修法の目的に成仏が説かれ、また仏教特有の教説が少なからずその中に目立つようになる。それについで七世紀中葉以降にインドで成立した中期密教経典では、大乗仏教思想と密教儀礼との融合が急激に進められ、成仏を目ざす呪法の経典として生まれ変るのである。

また一方、中期密教経典の中に説かれる中観とか唯識あるいは如来蔵思想は、修道法として密教独自の儀礼に組みこまれ、具体的な印契、真言あるいは瑜伽の観法となり、儀軌の形をとって表現される。儀軌とは密教儀礼の細目、あるいはそれを記した聖典をさすが、このような大乗思想と密教儀礼の融合を、大乗思想の儀軌化と呼んでいる。その具体的な一例として、菩提心の問題を取り上げてみよう。

『大日経』の第一章にあたる住心品(じゅうしんぼん)では、最高の実在(一切智智)を得る因として菩提心が説かれる。そこでは菩提と心とに分けて論が進められるが、菩提とは自らの心をありのままに知ることであると規定するとともに、人間の心の現実形態を六十種に分けて観察する。さらにまたその心は本性清浄であり、如であるとみる。その根底において如来蔵思想を踏まえているが、その菩提ないし心は一切の分別より離れ、空であり、無相であることを強調する点は、空観にもとづく否定の論理が支配している。

『華厳経』の菩提心思想は、七世紀のシャーンティデーヴァによって、菩提に向かう心(願菩提心)と、菩提を自性とする心(住菩提心)の二種菩提心に引き継がれる。そのうち菩提に向かう心は大乗仏教の一般的な理解である。一方、菩提を自性とする心は、『大日経』住心品の前述の菩提心の解釈にあらわれ、ここではそれが空であり、無自性であると否定が繰り返され、菩提と虚空と心の同一性が主張される。この立場が『大日経』以後の各種の『大日経』系の儀軌に継承され、観法化されて、『菩提心の修習』の名をもつ数種の儀軌が、現在、主としてチベット語訳として残されている。

菩提心を無自性、空とする観法のほかに、それを月輪（がちりん）ないしその月輪内の文字とみる観法の流れがある。これは自性清浄な心の観察に由来するものと思われるが、『大日経』では、世間成就品の四支念誦、説本尊三昧品における種（子）、三（昧耶形）、尊（形）の観法に引き継がれ、『真実摂経』の五相成身観において、一層儀軌化が進められている。

五相成身観とは後の略称で、不空訳の『十八会指帰』では、五相現成等正覚と名づけられている。[17] 行者が自己の心を観察し、その本来清浄で空なる菩提心を月輪として観想し、その月輪の中に五智を象徴する五股金剛杵を修習し、最終的には行者の身体が、仏の身体と本質として同一であることを悟る五段階の観法である。

空、菩提心、金剛等の通仏教的な理念を、観法の中に摂取し、その本来の意義を踏まえつつ、その内容を観法化し、儀軌化するその一例を、われわれは『真実摂経』の五相成身観の中にみることができる。

インド後期密教では、菩提心を空、月輪と同一視し、あるいは空と大悲の不二として把握する観法に展開する。また唯識の三性説が観法化された例もみうけられる。大乗特有の思想を、なまの思想のままに継承せず、それらを観法化し、身体化するところに密教の特質をうかがうことができる。

4　人格的な把握

七世紀以後のインド中期および後期密教が、大乗仏教に対して、目立った相違をみせるのは、真理の把握法、およびその表現法についてである。大乗仏教において、真理を把えるには、宗教的な直観によることはいうまでもない。しかし、その具体的な方法については沈黙を守っている。それに対して、密教ではそのために用意された実践の方法はきわめて多彩である。身語心を一体化させる三密の瑜伽行が、

さまざまな形で説かれ、そのための宗教儀礼が厳密に規定されている。

一方、真理の表現法についても、両者の間にはきわだった相違が認められる。一般の大乗仏教にあっては、真実なるもの、絶対なるものを、人間の理性や論理を超えた存在として、否定的に処理する方法をとることが多い。それに対して、密教は絶対なるものを人格的に、あるいは生命的に把握し、それを具体的な形をとるものとして表現しようとする。大乗仏教の高遠な思想を、宗教儀礼によって具体的な形に表現する儀軌化もその端的な例である。あるいはまた抽象的な理念の仏格化、さらには陀羅尼の曼荼羅化なども、同様な路線に添った密教の特色とみるべきであろう。

密教では、絶対の真理を大日如来という名をもつ法身とみなし、具体性をもたせる。仏教は初期仏教より大乗仏教にいたるまで、たてまえとしては、歴史的な人物としての釈尊の教説という形をとる。しかし中期密教経典になると、そのたてまえは崩れ、新たに法身である大日如来を教主とすることになった。密教は生身の釈迦よりも、釈尊を悟らしめた背後にある真理そのものに目を向け、その真理を抽象的な理念にとどめず、一つの仏としての人格をもった存在とみなしたのである。

思想の内面化、仏格化を示す具体的な例として、『理趣経』の類本の比較を試みよう。

『理趣経』はその原型を、玄奘訳『大般若経』六〇〇巻中の第五七八巻にあたる『般若理趣分』に見出す。ついで七世紀終り、菩提流志の訳になる『実相般若経』を経て、八世紀中頃、不空によって訳された『般若理趣経』にいたって、密教経典としてほぼ完成形態をとるにいたる。そのほか一〇世紀終りに法賢によって訳された『理趣広経』とか、チベット訳の『最勝本初』などでは、大幅な増広が加えられている。

これらの諸類本、なかんずく『般若理趣分』と『実相般若経』と『般若理趣経』の三本を比較するこ

とによって、般若経典と密教経典との相違点が明確になる。『般若理趣分』においては、般若の空思想の積極面を説くのが主眼であり、のちにいわれるような密教的な色彩はとくに見あたらない。それに対して『実相般若経』では、各段の区切りに、一字の真言すなわち種子があらわれる。さらに『般若理趣経』にいたって、各段の説主は固有の名をもった如来となり、それぞれの如来の教説を、固有の名をもつ菩薩が、一字の真言をもってまとめて説く形に整理されている。

大乗経典に説かれる空の思想が、次第に特別な如来の悟りの内容として具体化され、また一字の真言に凝縮されていく。もともと除災のために唱えられた真言が次第に内面化され、如来の教説を集約したエッセンスとみなされるほど、その地位が高められる。

また不空訳の『般若理趣釈』では、各段の内容が曼荼羅として描かれている。さらに法賢訳とチベット訳では、教説の曼荼羅化とともに、印契・真言を加えた儀軌化が進められているのをみることができる。『理趣経』の類本をたどることによって、大乗仏教の思想が次第に密教化していく過程の一端を知ることができるであろう。

密教において、真理は抽象的な存在ではなく、つねに具体的な事物の中に存在し、それは特定の仏格をもつと考える。たとえば、怒り、豊かさ、愛、実行等々といった抽象的な理念も、特定の仏、菩薩、明王などの悟りの内容であり、それぞれの理念がさまざまな仏たちの具体的な姿をもって表現されているとみる。さらにまた個々の経典も、抽象的な思想を叙述したものではなく、それぞれ特定の仏、菩薩の悟りの内容の具体的な表現とみるところに特色がある。たとえば『般若経』は般若菩薩の、『大日経』は胎蔵大日如来の、『金剛頂経』は金剛界大日如来の悟りの内容の具体的な披瀝とみなし、それを仏格をもつ存在とみなすのである。

このようにものごとを、具体的な仏格をもつ存在、いいかえれば一切のものを生命をもつものと把える世界観は、日本の真言密教の特色とみなされている。しかしその源をたどれば、『大日経』の中に説かれる五大の思想の中にも、その一例が見出される。『大日経』では、一切智智つまり絶対の世界が、地・水・火・風・空の五大によって象徴的に説明されている[18]。これはまた『大般若経』第五六七巻[19]において、般若波羅蜜多を五大の相をもって説く考えかたを受け継いだものであろう。ただ、このように五大をそれぞれ絶対の象徴とみる思想は、世界を地・水・火・風・空の五原素から構成されているとみる思想とは基本的に異なる。

五大を宇宙の構成要素とか原素と考えるとき、それは宇宙全体を対象化された物質の集合体と考えることになる。それに対し五大を宇宙の象徴とみなす立場は、現象世界の一々を絶対の顕現とみる密教の宇宙観につながる。それはまた絶対なるものの全的な、生命的な把握を基盤とする思想であることはいうまでもない。

三　仏教とヒンドゥー教との交渉

1　『大日経』と『金剛頂経』

『大日経』と『金剛頂経』は日本の真言密教では両部の大経と称され、その教学の基本となる所依の経典である。それのみならず、この両経はインド中期密教を代表する位置を占め、それらがインド密教の歴史において果した役割は大きい。

ただこれら両経はつねに並び称されるけれども、性格的にはかならずしも同一ではなく、また、その後の発展経過もいちじるしく相違している。『大日経』には、思想的にみると、大乗仏教の中観ないし如来蔵の影響が認められ、儀礼の上では、初期密教経典の行法を継承した跡を少なからず残す。また『大日経』にもとづいて描かれた「大悲胎蔵生曼荼羅」の中には、大乗仏教のパンテオンと同様の仏、菩薩の名が数多くあらわれる。全般的にいって、『大日経』には、密教のもつ特色の一つである包摂の傾向が色濃く映し出されているとみてよいであろう。

また『大日経』の漢訳は善無畏と一行によってなされ、七巻に分かれる。ただこのうち第七巻にあたる部分は、チベット訳では著者名をもった付属儀軌とみなされているところから、『大日経』の本来の部分は、漢訳本の第六巻までと考えられる。さらに漢訳本とチベット訳本とでは、章立ての前後するところがあること、また漢訳者の善無畏と一行による注釈書『大日経疏』と、ブッダグヒヤ著の注釈書で、チベット訳として残る『大日経広釈』はともに、未校訂本と校訂本の二種類がそれぞれ残されていること、これらによって『大日経』は成立後も、たえず手が加えられ、内容的に変化していったことが予想される。

また曼荼羅の構成、あるいは儀礼の上では、壇の作りかた、観法の方法など、章によって異なる記述もあり、かならずしも経典として完全に整合されているとはいいえない個所を数多く残している。これらの点から、『大日経』は同じ系統をひく行者達がそれぞれ実践していた複数の儀軌の集合体であって、統一された意図をもって、最初から編纂された経典ではないとみてよいであろう。

一方、『金剛頂経』は、十八の異なった場所で説かれた十八種の儀軌の総称とみるのが真言宗の伝統説である。このことは不空訳として残る『十八会指帰』に記されているといわれる。しかしこの中には、

後期密教の儀軌の萌芽とみなされるべきものも含まれている。狭い意味で『金剛頂経』という場合、十八種の儀軌の最初に相当する『真実摂経』をさすのが妥当であろう。

『金剛頂経』の基本形態ともいうべき『真実摂経』には、サンスクリット本、チベット訳、それに漢訳には金剛智訳の四巻本、不空訳の三巻本、施護訳の三十巻本が現存している。ただ金剛智訳と不空訳はいずれも全体のうちの最初の一部分だけで、サンスクリット本とチベット訳と対応する施護訳は完成したテクストとみなされる。

『真実摂経』は不空訳と施護訳との間に増広があったことは疑えないが、サンスクリット本、チベット訳、施護訳は、整然とした統一形態をとっている。『大日経』では、第一章にあたる住心品には思想的な記述が多く、第二章以下には実践方法が主として説かれていた。それに対して『真実摂経』は、如来蔵思想を基調にもつが、思想的な面をそれほど表面化せず、金剛界三十七尊の曼荼羅と、その印、真言、観法など実践面を強く打ち出しているところに特徴がある。

『真実摂経』のみならず、『金剛頂経』系の経典の実践法はヨーガすなわち瑜伽が根幹であって、ヨーガによって行者と本尊、すなわちミクロの世界とマクロの世界が一体化した境地を叙述することに主眼があるとみてよいであろう。したがって内容の上では、『大日経』がどちらかといえば、行者の立場より絶対に近づく具体的な方法を説き明かすのに対し、『真実摂経』では、絶対の世界を曼荼羅諸尊を通じて披瀝したとみてよい。『金剛頂経』では、『大日経』にみられるような大乗仏教と共通の菩薩とか明王の名は消え、五仏以外、ことごとく金剛の名をもつ密教独自の菩薩に生まれ変っている。その整理された菩薩の名称と構成には、密教思想による整合性が目立つ。『大日経』が大乗思想をはじめとする従来のインド文化の包摂形態を示す第一段階とすれば、『真実摂経』においては、第二段階の純化がい

ちじるしく進められたといえるのである。

八世紀以後のインド密教は、主として『金剛頂経』系の密教が展開した。それによって、『大日経』系の密教が完全に終焉したわけではないが、ほとんどその勢力を失ってしまった。包摂を特色として経典として形成途上にあった『大日経』は、やがて純化を目的とし、密教の特色を鮮明にした『金剛頂経』の密教の中に次第に吸収された。八世紀以降、『金剛頂経』を基盤としてさらに大きな新しい密教の潮流が形づくられたのである。

2 『金剛頂経』系密教の展開

八世紀以後、インド密教は『金剛頂経』を中心として、新しい展開をみせる。インドの後期密教の一部は、宋の時代に中国に翻訳された[20]。そのうちごくわずかな数の経典はわが国にも伝えられたが、総じていえば、後期密教は中国や日本には正しく伝えられず、誤りなく理解されていたとは思えない。資格ある阿闍梨（あじゃり）の伝承もとだえたためか、宋代に漢訳された密教経典にはかなりの誤訳が目立つ。

一方、チベットにおいては、インド後期密教の系統の実践法と思想は隆盛をみた。九世紀のランダルマ王の破仏以後、衰えたチベット仏教は、一一世紀の初頭、復興期を迎えるが、その中で、八世紀以降インドで栄えた後期密教が大きな影響を与えた。この点、中国・日本の密教がインドの前期と中期密教の系統を中心とするのに対し、チベット密教は対照的である。両者が同根の宗教とは思えぬほど表面的に異質にみえるのは、単に中国・日本とチベットという地域の差だけではなく、それぞれが根源とするインド密教の時代差による性格の相違に原因が求められねばならない。

インドの後期密教は、一般にタントラ仏教(tantric buddhism)とか、仏教のタントリズム(buddhist

tantrism)といわれる。この名称は、仏教の聖典は中期密教までは経典(スートラ sūtra)の名をもっていたのに対し、後期密教では、タントラと称されたことによる。

タントリズムとは古代インド人の間で古くからもち続けられた民間信仰、星占、巫術、祭式、儀礼をはじめ、医学、薬学、天文学、錬金術などの科学、あるいは法律などの日常生活の規範をも包括した民衆の文化を総括した名称である。いわばタントラは、太古以来のインド民衆の日常生活の基盤の底に沈潜したどろどろした澱みともいうべきものである。したがって、それは仏教だけではなく、ヒンドゥー教やジャイナ教にも、それぞれの宗教生活の基底にひそんでいるものであるが、インドにおいては七世紀ころから、急激に社会の表面にあらわれはじめた。

密教経典の中には、アーリアンと非アーリアン両系の民衆の信仰が古くから大幅に取り入れられ、宗教儀礼とかパンテオンの中に、ヒンドゥー文化が色濃く反映されている。しかし八世紀ころになると、密教のタントラ化が急激に進められるにいたり、仏教の中にヒンドゥー教的な要素が目立ち始める。『金剛頂経』系統のインド後期密教にそれはとくにいちじるしい。

インドの後期密教を中期密教と対比するとき、ただちに気づく特色として、つぎの五つの点を挙げることができる。

(1)忿怒形の仏、菩薩、明王、とくに多面多臂像が多くなる。

(2)女性の配偶者を同伴したり、あるいは男女の仏が合体したヤブユム(yab-yum)像があらわれる。

(3)主尊の交代が行われ、中央の大日如来に代って、マンダラの中心をなす五仏のうち他の四仏のいずれか、あるいは五仏を統括する金剛薩埵などが中尊となる。

(4)殺生とかセックスを大胆に容認するなどといった、通常の倫理や道徳に反する教説が正面きって取

り上げられる。

(5)実践面において、人間の生理を積極的に応用した修法によって、解脱への道が説かれる。

インドの後期密教では、仏の像容とか実践法において、外形的にはヒンドゥー教と見分けがつかないほど接近する場合が少なくない。仏とか修法の名前に、ブッダ(buddha)とかヴァジラ(vajra)を付加して、それが仏教のものであることを表明しなければ混同されるほど、類似したものが多くなる。しかし仏教のタントラは、その思想的な基盤において、大乗仏教の教説、とくに瑜伽行中観的な思想を踏まえ、実践面とか曼荼羅の構成などの点において、『金剛頂経』の骨格を、基調として受け継いでいることは、ヒンドゥー教のタントラとは本質的に異なっている。

これらの点を看過して、かつてはインドの後期密教を表面的に判断して、左道密教と蔑称し、それを仏教の堕落形態であるとか、ヒンドゥー教と野合した仏教だとか非難する意見も少なくなかった。戦後、仏教のタントリズムの研究が本格的に始められた結果、このようないわれなき批判は次第に影をひそめることになった。

3　エネルギーの具象化

タントリズムの芸術に触れて、われわれがまず第一に感ずるのは、むんむんと溢れ出るエネルギーのすさまじさである。ヒンドゥー教であれ、仏教であれ、タントラ系統の像をまつる堂内に、一歩足を踏み入れるや、充満するエネルギーに完全に圧倒されてしまう。その原因は、諸像の形相のもつすさまじい怒りと、赤裸々なセックスの表現である。怒りとセックスは人間の限界を超えた強烈なエネルギーの存在を、われわれに感覚的に訴えかけてくる。

初期、中期の密教においても、馬頭観音、不動、降三世、金剛蔵王など、忿怒形をとり、多くは多面多臂の姿をもつ菩薩や明王が、仏教のパンテオンの中に組み入れられていた。しかし後期密教になって出現した忿怒尊の形相や、それが現わしている忿怒の姿はすさまじい。醜悪な姿や顔をして、体全体で怒気を表現する仏たちが発散する雰囲気に、われわれ日本人が馴染めず、とまどってしまうことも事実である。おだやかな仏、菩薩の顔や形に馴れ親しんだ日本仏教とはまったく異質の世界がそこにある。

後期密教の忿怒尊の多くは、阿閦(あしゅく)如来の化身とされる。そこでは大日如来に代って、忿怒をシンボルとしてもつ阿閦が主尊となる。それは怒りのすさまじさによって悪を寄せつけず、襲いかかる不幸や災害からわが身を守ろうとした古代インド以来の民衆の素朴な信仰が、阿閦如来や忿怒形をした仏たちの姿に投影されているとみてよい。忿怒形をした仏たちの怒りの中に、あふれんばかりの宇宙エネルギーの活動力を読みとることができるのである。(21)

男女の仏や神が抱擁しあう合体像もまた、日本人にそれほど馴染みのもてる雰囲気をかもし出すものではない。われわれの仏教の伝統の中で、聖天像が合体した姿をもって知られるが、それはおおむね秘仏として一般に公開されていない。しかしインドの後期密教とか、その影響の強いチベット仏教では、男女合体像はそれほど珍しくはない。チベット語でそれをヤブユムと呼んでいる。

ヤブユム像とか、男根をむき出しにしたヤマ天の像を、チベット仏教の寺院で見ても、われわれは想像するような陰湿な感じをもたない。それは空気のまったく乾燥したチベット高原の気候的なせいではなくて、なにか別の原因があることをわれわれはすぐ気付く。

セックスとか怒り、それに多面多臂の姿は通常の人間のものであれば、醜悪感とか卑猥感が当然つきまとう。ところがそれらはちっぽけな人間の生理とか感覚を超えた宇宙エネルギーの端的な表現なので

ある。

タントリズムにおいて、女神はシャクティ(śakti)として尊崇される。シャクティとは女性原理であるとともに、宇宙エネルギーの象徴でもある。生命力とか豊饒のイメージを付せられてきた女性は、やがて宇宙の生産と破壊の活動をひきおこす根源とみなされることになった。シャクティは現実世界に豊かさ、富、生産をもたらすばかりではなく、ときには暴風雨、雷などの自然現象を支配する災害の原動力と信じられた。

インドの後期密教の仏たちが抱く妃は、快楽を目的としたセックスの対象ではなく、宇宙エネルギーとの一体化を意味している。八世紀以後になると、曼荼羅の中心をなす五仏が男性から女性に変る場合もおこった。男性に抱かれる妃から、独立した主役の地位に昇格し、主尊の座を占めるばかりになった。

また後期密教は男女の合体を比喩的に理解して、二元的に対立するものを一元化する説明のために利用した。仏教タントラでは、両性の和合をもって、自と他、清浄と汚れ、昼と夜、太陽と月といった一般的なものから、有相と無相、能執と所執、世俗と勝義、輪廻と涅槃といった仏教独特の対立観念にいたるまでの本質的な一体性を象徴的に示す。このような相対立する二元的な原理の一元化を、仏教タントラでは双入(yuganaddha)という。双入は男女の一体化を意味するだけではない。ここではミクロコスモスとしての行者と、マクロコスモスとしての本尊との不二を最終的な目的とする用語として用いられているのである。

後期密教において、通常の感覚とか常識からみて非難されるべき教説は、セックスの問題だけではない。獣肉のみならず人肉や大小便、血液、精液などの飲食をすすめたり、さらには殺生、ときには殺人を容認する個所すら存在する。これらの記述は、一見きわめて奇異の感をもたれる。本来仏教の教えと

されるものとはあまりにも隔りが大きい。近代人の倫理観にとって異様にみえるこれらの行為も、古代インド人の日常行なっていた宗教儀礼の継承であって、密教の包容性とか複合性と密接な関係をもっている。原始宗教においては、殺害、虚言、偸盗といった近代人にとっての悪徳も、他人の生命力とか生産力を自己のものとする呪術的な効力をもっていた。

初期仏教において、一旦否定され、排除されたこれらの非倫理的な行為を基盤とする宗教儀礼は、中世のヒンドゥー教、バラモン教の復興運動とともに、仏教教団にも侵入し、密教の中で、それが新たな装いをもって再出発を試みたのである。ただ密教の中に、古代インドの原始的な呪術が包摂されているとはいえ、それが原初的な内容のままに復活したわけではない。それがもつ本来のエネルギーをそのまま生かし、仏教的に意味づけ、昇華させているところに特色がある。前述のセックスの場合もその一例であるが、殺生などにも積極的な意味づけがなされ、仏教の教理をもって説明されている。包摂ののちに、それらを仏教的に純化して用いるのである。

たとえば『般若理趣経』につぎのような記述がある。「七母女天が仏足を頂礼して、鉤召し、摂入し、能殺し、能成する三摩耶の真実の心(一字の呪)を献じた」[22]と。これはかつて悪鬼であった七母神が魔の鉤で人々を引き寄せ(鉤召)、自らのものとし(摂入)、それらを殺害(能殺)し、食べて自らの願望を達成(能成)していた習性をあらわしている。『理趣経』ではこの七母天の特性をそのまま仏教的に転用し、仏教に背を向ける者を引き寄せ、教化し、仏道に入れ、解脱を得させる機能に転化させた。密教経典の中に一見して顰蹙を買う記述があったとしても、内面化され、仏教化された象徴的な意味をもつことをあわせ知る必要があることはいうまでもない。

4　ミクロとマクロの一体化

インドの後期密教は、実践法とか曼荼羅の構成などいずれも『金剛頂経』の基本経典である『真実摂経』に基盤をもっている。しかしその流れは大きく分けて、二つの傾向となる。『秘密集会タントラ』などの父タントラ系と、『ヘーヴァジラタントラ』や『サンバラタントラ』などの母タントラ系とである。

両系統のうち、どちらかといえば母タントラ系の密教のほうが、ヒンドゥー教的な色彩を濃厚に残している。いずれも基本的には、ヨーガの実修によって、ミクロである行者がマクロである本尊と一体化するのが最終目的であることはいうまでもない。しかし両系統のタントラは、その方法に差違がある。父タントラ系の行法は、人間の生理を制御しつつ、人間のもつ本来の生命力を生かすおだやかな方法をとる。それに対して、母タントラ系では、呼吸とか脈管の活動力を活用し、本来の生命力を活性化しようとする。

後期密教では両系統とも、生起次第と究竟次第という二つの実践体系をもつのが通常である。生起次第とは、マクロの世界がミクロの世界に姿を現わす過程を修法の次第に組み立てたものであり、絶対なるものが、曼荼羅として現象世界の中に具体的に展開する。それに対して究竟次第とは、行者すなわちミクロが本尊すなわちマクロと次第に融合し同化していく過程を、ヨーガの観法として構成したものであり、生理とか呼吸を抑制したり、あるいは活性化させたりする具体的な方法を説いている。

八世紀以後、インド密教は次第にヒンドゥー教との交渉を深めつつ、大乗仏教の中できわめて大きな流れを形作って展開した。しかし一三世紀初頭、イスラーム教徒の中インド征服によって壊滅的な打撃をうけ、ついにその姿をインド大陸の中心地域から消滅するにいたった。かくして千数百年の間続いた

仏教の歴史は、密教の没落とともにインドで幕を閉じることとなったのである。

(1) インドの古い密教文献には、真言乗の言葉はない。波羅蜜の理趣(pāramitā-naya)すなわち大乗による方法に対して、真言の理趣(mantra-naya)つまり密教による方法という、悟りにいたる二種の方法は仏教の中にあった。これが誤り用いられたものである。金剛乗とは『金剛頂経』系の密教のことで、密教全般を網羅する言葉ではない。松長有慶『密教経典成立史論』法蔵館、一九八〇年、二一―二七頁参照。

(2) 松長有慶『密教の歴史』平楽寺書店、一九六九年、五四―五五頁。

(3) 奈良康明「古代インド仏教の宗教的表層と基層」『三蔵』三二―三四号、大東出版社、一九七一年。

(4) 梁僧伽婆羅訳『孔雀王呪経』(大正一九、四五八下)に、結界作壇法が説かれ、また梁代失訳『牟梨曼陀羅呪経』(大正一九、六五八中―六六四下)では、護摩法が整備されている。

(5) 奈良康明「真実語について」『日本仏教学年報』三八号、二〇頁。

(6) 伊原照蓮「小乗呪と密教経典」『智山学報』六号、二四―三七頁。渡辺海旭「真言秘経の起源及発達の実例」『壺月全集』上、一九三三年、三五七―四〇四頁。

(7) 宮坂宥勝『仏教の起源』山喜房仏書林、一九七一年、二七四頁。

(8) 平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年、二四一頁。

(9) 氏家覚勝『陀羅尼思想の研究』東方出版、一九八七年、五七頁。

(10) 同、一一三頁。

(11) 密教儀礼の形成過程については、松長、前掲書(注1)、一一五―一三三頁にくわしい。

(12) 同、一六四―一九六頁。

(13) 松長、前掲書(注2)、五五頁。

(14) 松長、前掲書(注1)、一三八―一四九頁。

(15) 同、一〇二―一一一頁。

(16) 智通訳『観自在菩薩怛嚕多唎随心陀羅尼経』(大正二〇、四六三下)に字輪観がみえるが、おそらくこれは

後世の付加と思われ、字輪観の初出は中期密教経典にいたってからである。

(17) 大正一八、二八四下。

(18) 大正一八、一中。

(19) 大正七、九二六上中。

(20) 代表的な経典を挙げれば、施護訳『一切如来金剛三業最上秘密大教王経』、同『無二平等最上瑜伽大教王経』、法賢訳『大悲空智金剛大教王儀軌経』、天息災訳『大方広菩薩文殊師利根本儀軌経』などがある。

(21) 松長有慶「エネルギーの座標軸」『密教学会報』第二五号、一九八六年、一―六頁。

(22) 大正八、七八五下。

7 南方仏教思想

1　南伝ニカーヤの思想

本庄良文

はじめに

南伝ニカーヤは、最古の仏教文献である「阿含」(アーガマ)の一伝承形態であって、様々な形式を備えた多くの経典群の集成である。その概説は、文献の解説に終始するものと、思想を体系的に叙述してゆくものとの二通りが行われているが、前者の方法では文献の形式面に重点を置かざるを得ず、後者の方法では、本講座の他の部分と重複する部分が多くなるであろう。ニカーヤに他の阿含や後代の仏教諸学派の理論と対立するような特別の思想的立場があるわけではないからである。そこで本稿では、第一章でニカーヤの文献と思想とをごく簡略に概観し、第二章ではニカーヤの「沙門文学」としての側面を紹介する、という叙述方法を採りたい。

一　南伝ニカーヤ概観

1　文　献

仏陀やその弟子たちの教説は、仏陀の死後編纂され、聖典化されていったが、思想の直接的表現をなす部分は「経」(スートラ、スッタ)と呼ばれ、出家教団の運営法や出家者個人の行動規範を述べる部分は「律」(ヴィナヤ)と呼ばれた。ついで、仏陀の教え(ダルマ)に対する考究の進展とともに、哲学論書である「論」(アビダルマ、アビダンマ)が徐々に生みだされていった。これを三蔵と呼ぶ。実践上、理論上の対立などによっておよそ二〇に分化したそれぞれの仏教「部派」は、共通性と独自性とをあわせもった三蔵を伝承していった。

「経」の部分は、「伝承されたもの」という意味の「阿含」(アーガマ)とも呼ばれる。サンスクリット語・パーリ語(以上インド系)、漢訳、チベット訳などで伝えられているが、量的に多いのは、完備しているパーリ語のそれ、次いで漢訳のものであり、その他には纏まったものが少ない。「ニカーヤ」とは、このパーリ語で伝承された阿含にほかならない。「南伝」と呼ばれるのは、スリランカ、タイ、ビルマなどの国々で今なお行われているからである。紀元前三世紀のアショーカ王治世にインド本土からスリランカに伝えられ、紀元前一世紀に文字化され、紀元後五世紀ごろに現在の本文がほぼ確定したとされている。パーリ語は、西インドの方言の要素を色濃くもった古代の俗語であるが、様々な方言の要素を組み入れた、人工的「聖典用語」「共通語」の性格をそなえているとも言われる。一部派の伝承として

完備していること、内容が他の資料よりも古い段階を示していること、「合理的思惟」が見られることなどによって、特に一九世紀以来の学者たちは、最古の仏教を考究する材料としてこの「ニカーヤ」をすこぶる珍重し、校訂、翻訳、研究に精力を傾けた。その成果は主にパーリ聖典協会(Pali Text Society)から出版されている。無論ニカーヤとて、おそらくインドの東方方言で編纂されていたであろう、より古い阿含からの「翻訳」あるいは「重訳」であり、「セイロン上座部」(テーラヴァーダ)という特定グループの伝承であるから、無批判に仏陀やその直弟子の教説そのものと見ることはできないし、サンスクリットなどの多くの伝承のうちの一つにすぎないという視点は必須であるが、現存資料のうち最初期の仏教の研究にあたって最も尊重すべきは、やはりこのニカーヤである。

ニカーヤは、一挙に出来上ったとは考えにくいので、その新古の層をどう見極めるかも問題となる。ニカーヤには、散文部分と韻文部分とがある。パーリ語文法を初めて真の意味で、綜合的、批判的に纏めあげたガイガー(W. Geiger)以来、概して韻文の方が古雅な語形を保っているということは認められているが、散文の方が古いか、韻文の方が古いかの問題には決着がついていない。散文派の学者は、仏陀が韻文で説法したはずはない、というが、仏陀の生の説法の形式と、固定化された経典とを直結させることはできない。韻文派の学者は、韻文は、原形を保持しやすいと言ったり、韻文を核にして散文経典ができていったということを証明しようと試みたりしている。その有力な根拠として、韻文の古層ジャイナ教典に、ニカーヤ内の韻文との類似、平行句が多く見られ、これが仏教・ジャイナ教共通のより古い源泉、すなわち「沙門文学」の伝統に由来するとみられる、ということが挙げられる。ただし、散文経典の類似、平行も少なくはなく、資料として用いられるジャイナ教白衣派の現存聖典の成立が新しいということを強調する人もある。また最近、その派の同じ題名のテキストにかなり異なった複数の伝

承があるという報告もなされている。さらに後に述べるように、韻文経典の多くはニカーヤの「小部」という部分に含まれるが、そこには新しい成立と認められるものも少なくない。結局、個々の思想概念の発展のあとを辿ることによって、文献の新古の層を見極めていくしかないであろう。そのような作業の成果の蓄積はまだ多いとは言えないのである。

南伝ニカーヤは、長篇三四経を含む『長部(ディーガニカーヤ)』、中篇一五二経を含む『中部(マッジマニカーヤ)』、数千の短経を内容ごとに纏めて編集した『相応部(サンユッタニカーヤ)』、同じく数千の短経を「四種の人」「七つの太陽」等、数を基準として編集した『増支部(アングッタラニカーヤ)』、韻文中心の『小部(クッダカニカーヤ)』の五つの部分からなっている。前四者は主として散文経典の集成である。

『長部』は三つの篇からなっている。第一篇は多く「戒」(正しい習慣)、「定」(精神統一)、「慧」(智慧)の「三学」を主題としている。第二篇には「大」の字を冠した経典群が収められ、『大般涅槃経』など、仏伝の要素を含む。第三篇は雑多な経の集成である。『中部』は約五〇ずつの三篇に分けられ、さらに小さい章に分割されている。性格のはっきりした章として、「分別品」を挙げることができる。業、四諦(したい)などを分析するもので、『長部』の『衆集経(サンギーティスッタ)』『十上経(ダスッタラスッタ)』などや、『増支部』とともに、後のアビダルマ文献の先駆形態の例として引き合いに出される。『相応部』は、韻文形式の対話等を含む「有偈品」(詩節を有する章)、縁起を主題とする「因縁品」、生物の個体存在(とその外界)を構成する五つの要素(五蘊(ごうん))を主題とする「蘊品」、眼などの感官とその対象を問題にする「六処品」、修行方法や四諦を主題とする「大品」に分けられる。

韻文主体の小部には、金言集『ダンマパダ(法句経)』、仏陀が折り折りの感興につき動かされて発し

た『ウダーナ』、増支部型の編集方針による『イティヴッタカ』、最古の仏典とされる「八の章」「彼岸の章」を含む『スッタニパータ』、仏弟子が体験をうたう『テーラガーター(長老偈)』『テーリーガーター(長老尼偈)』、仏陀の前世の「菩薩行」を述べた説話集『ジャータカ』など、最初期の仏教を理解するための資料として珍重されるものが多く含まれている。

2　思想の大綱

次に、文献と思想との新古、発展を顧みず、ニカーヤが全体として主張していると思われる、思想の大綱を述べてみる。

ニカーヤが問題とするのは、人間を中心とした生物(衆生、有情)である。多様で無秩序にみえるこの生物の世界は、実は、無限の過去から続いてきた、秩序ある輪廻の世界である。輪廻のありさまを如実に知り、その原因を突きとめ、その克服(涅槃)を図るのがニカーヤの「実践哲学」の大綱である。

一切の「愚かな」衆生は、殺生等の悪しき行為(不善業)によって、動物(畜生)・餓鬼・地獄に生まれ変わって辛酸をなめ、あるいは、たとえ人間として生まれ変わっても苦痛の多い生涯を送る。逆に不殺生などの善業によっては幸い多い、人間または神としての生涯を送る。しかしたとえ神となっても善業が尽きればまた苦痛に満ちた生存へと逆戻りするから、天界も絶対の安楽を保証しはしない。このように衆生は生存からまた次の生存へと経巡って留まるところがない。これが輪廻である。現在楽を被っていても、いつまた苦を被るか知れず、絶えず不安にかられねばならないのであるから、輪廻は畢竟無常であり、苦であり、厭い離れるべきものとみなされる。

この輪廻の世界では、それぞれの衆生は、徹底した自己責任性の法則に支配される。自分の善悪の業

の果報は、自分が被るのであって、他人が、ではない(自業自得)。したがって、輪廻する衆生は、それぞれが、実に孤独な存在である。友人、家族も輪廻の苦から自分を守ってはくれないから「他人」と同じである。しかし、業報輪廻の法則が、一切の衆生に貫徹している、という観点からすれば、あらゆる衆生は、互いに憐れむべき同病者でもある。衆生を輪廻させる善悪の業の原因は、煩悩であるが、その根本にあるのは、衆生に感官の対象を飽くことなく求めさせ、それを享受する個体存在を、永遠に存続させようとする「渇愛」である。この渇愛と、輪廻とその克服との総体にたいする無知(無明)とは、裏腹の関係にある。

衆生の個体存在が、統一性をもって輪廻するにせよ、そこに永遠不滅の「個我」(アートマン)がある、と認めてはならない。個体存在は、精神と肉体(あるいは物質)が和合したものにすぎない。これを名色という。これをさらに細かく五蘊(色・受・想・行・識)にわけることもできる。このように個体存在を構成要素に分析し、「如実に」叡知(慧)をもって洞察するならば、その要素のいずれもアートマンそのものであったり、アートマンに所有されたりするのではないことがわかる(無我)。煩悩に規定された五蘊のすべては輪廻の世界と「同円」であるから、当然無常であり、畢竟苦であり、厭い離れるべきものである。また、個体存在が生・老・病・死などの苦を伴い、無常であるということ自体、どこにもアートマンが存在しない証拠である。無我を悟ることは、自己存在への執着(渇愛)と、無明とに代表される煩悩の克服につながる。

輪廻からの超出、すなわち涅槃は、個体存在の止滅であり、絶対の「安楽」である。涅槃し去ったひとは死後何処に行った、ということもできないし、再びこの世にもどることもない。ただし、死後の涅槃は、生前における煩悩の完全な滅による。これも同じく涅槃と呼ばれる。涅槃を得た人格を阿羅漢

(arhat)と呼ぶ。阿羅漢の境地は、一刻も早く家族縁者と所有物とを捨てて出家し、人里はなれたところで独居し、托鉢によるわずかな食によって身を存続させ、感官を制御し、言動をつつしみ(戒)、修練して瞑想に入り(定)、瞑想のなかで智慧(慧)を練磨することによって達成される。論争、身をさいなむ苦行、沐浴、祭式などによってではない。戒のうちで最も重要なのは不殺生である。また、殺生を引き起こす、生物への憎悪の克服のためには、慈悲を修すべきである。肉体への執着の克服のためには、身体は不浄である、との思いを修すべきである等、克服すべき煩悩によって、様々な実践法が勧められる。智慧が最高度に磨かれると、行者は自らの前世を具体的に思い起こし、他の衆生の輪廻の有様を見、自らが煩悩を滅ぼして二度と輪廻することはない、という確信に至る。

輪廻の苦、その原因である渇愛、渇愛の克服である涅槃、涅槃への道(実質的には戒・定・慧であるが、さらに八つに分割される)を四つの真実(四聖諦)と呼び、涅槃とはこの四つを如実に悟ることであるとされる。また、衆生輪廻の主たる条件は十二までの支分として立てられ、「縁起」の連鎖として説明される。涅槃はその連鎖を断ち切ることでもある。

一般の家庭生活を送っている人々(在家者)は、現世での涅槃は不可能であるから、仏陀と、仏陀の教え(法)と、修行者の集まり(僧)とに帰依し、施し(布施)をなし、言動をつつしむこと(持戒)等によって、来世での安楽、さらに将来の涅槃を期待すべきである。

二　沙門文学としてのニカーヤ

1　沙門文学の概念

以上のような思想の大綱は、ニカーヤ独自のものというよりも、阿含仏教そのものの基本的な立場とも言える。上述の事項の多くは、本講座の他の部分で詳しく解説されるであろう。そこで、以下においては、南伝ニカーヤを「沙門文学(苦行者文学)」(Ascetic Literature)としてとらえ、その概念規定をしたうえで、具体例の一端を、古層ジャイナ教典との比較において見ていきたい。この概念は、一九二〇年代に、『インド文学史』の著者、ヴィンテルニッツ(M. Winternitz)によって提唱されたものであるが、我が国の仏教概説書においてニカーヤがその観点から解説されたことは皆無に等しいからである。

まず、「沙門文学」とは何か。ヴィンテルニッツはおよそ次のように言っている。

おそらく紀元前四、五世紀ころから、インドにおいて、「沙門」(śramaṇa, samaṇa)、「婆羅門」という宗教家の分類がなされるようになった。このうち、沙門たちは、仏教・ジャイナ教以前に遡る共通の伝承を伝えたに違いない。この「沙門文学」の流れは、仏典・ジャイナ教典は言うに及ばず、正統派の文献である叙事詩『マハーバーラタ』などに多く見出すことができる。沙門的倫理や文学と、婆羅門的なそれとは、画然と区別できる。婆羅門の伝承はヴェーダに基礎をおいており、主人公は、婆羅門教的な神々や聖者たちである。ヴェーダの知識、祭祀、婆羅門に対する尊敬が要求される。カースト制は厳格に守られねばならない。出家の理想が掲げられることはあるが、それは、婆羅門教的な義務を果たして

からのことでなければならない。他方、沙門文学は、民間の伝承による。主人公は、様々なカースト出身の、出家の苦行者である。婆羅門教のなかにも苦行の伝統はあるが、その苦行は魔力であって倫理的な意味が希薄である。沙門・苦行者たちの「苦行」は、その逆であって解脱の手段である。沙門が恐ろしい存在でないことは、婆羅門教での苦行者と対蹠的である。沙門の行の理想は、不殺生、慈悲である。この倫理は、輪廻と業の観念を基礎としている。沙門文学では、世俗生活の価値のなさ、脆弱さ、苦痛がうたわれ、悲観的な色彩が強いが、これは業が果てしない輪廻をもたらすという考えによる。また、あらゆる生物が、輪廻の中で苦を味わわねばならない、という観念が、慈悲の精神につながる。その苦の原因は「渇愛」である。その輪廻の対極に位置するのが、輪廻からの解脱である。解脱した人のことを、arhat(価値ある者、阿羅漢)、kevalin(完全な者)、buddha(悟った者)、jina(勝者)などと呼び、解脱のことをnirvāṇa(涅槃)、brahman(梵)などと呼ぶが、みな同じ意味である。

ヴィンテルニッツは、ドイツ語圏の学者を中心とする、ニカーヤ、ジャイナ教典、『マハーバーラタ』の比較研究からヒントを得てこの概念に到達した。沙門文学の本流は、ジャイナ教典や、ニカーヤを初めとする仏典に注ぎこんでいるが、正統文献の中にもその要素はある、という。「完成態」としての「沙門文学」は、ヴィンテルニッツの示したように婆羅門教ときわだった対照を示すけれども、その源流は婆羅門文献のなかで徐々に形成されていた。「沙門文学」の要素が正統文献のなかに見られるのはそのためである。

「沙門文学」の主人公が階層を問われないのは、業報輪廻の鉄則が、あらゆる生き物に「平等」に貫徹するという観念が大きく関係するであろう。不殺生の観念も、輪廻説の前提となるアートマン説に基づくであろう。不殺生とは、あらゆる生物が等しくそなえているアートマンを傷つけない、ということ

だからである。仏教は、アートマンの実在性を認めることなく輪廻を認めるという困難な道を選んだが、輪廻を認めるということ自体によって、また、不殺生の倫理を受け継いでいるということによって、アートマン説の伝統を継承していると言うことができる。慈悲の倫理は、もとより不殺生の観念と表裏一体のものであるが、輪廻の観念そのものから説明することも可能である。任意の二人の人間をとりあげてみる。二人とも無限の輪廻の世界を経巡るうちには、互いに親子、他人、友人、敵、といった様々な関係をとり結んできた。二人の間の愛情をプラス点とし、憎しみをマイナス点とし、どちらでもない状態を0点として、二人のこれまでの愛憎を点数であらわせば、平均点は0である。われわれにとって、無限の輪廻の連鎖という観点からすれば、どの生き物も親密度は同じである。これを肯定的にとらえれば、一切の生き物にたいする平等な親愛の情の根拠とすることができる。これを否定的にとらえれば、親兄弟や妻や子をかえりみずにする出家の、心理的根拠とすることができる。かくして出家者の、家族を捨てる「冷酷さ」と一切衆生を平等に見る「暖かさ」とは、表裏一体のものである。

2　ニカーヤにおける沙門文学の要素

(1)　婆羅門と沙門

ニカーヤに見える沙門文学の要素の幾つかを以下に見ていきたい。沙門文学は、正統的な婆羅門文学とはかなり異質のものとなっているが、その最大の差異は、殺生を伴うヴェーダ祭式の実行を認めない点であろう。『スッタニパータ』第二章のある経は、婆羅門たちは、もともと禁欲・柔和・不殺生等を旨としていたが、蓄財を望んで、ヴェーダを編纂し、祭式を行って殺生をするようになってから世が乱れるようになった、という。また、殺生の有無に関係なく、婆羅門教で重視される、火を祭ること、水

浴、ヴェーダの読誦などを外面的実践として退けた。しかし沙門たちは自分たちを、婆羅門教の奥義を究めたものととらえていた。特にニカーヤでは、理想とする修行者を「三ヴェーダの達人」「ヴェーダを知るもの」「ヴェーダの神学問答(brahmavāda)を語る」(『ウダーナ』一・四)ものとさえとらえている。その説くところがヴェーダといかにかけはなれていようとも、少なくともニカーヤにあらわれる限りの仏教徒は、主観的には、「ヴェーダの学徒」であったといってよい。ただしかれらは、その内容を根本的に転換してしまっており、それが実質的には「婆羅門教批判」となっている。その好例が、「〔真の〕婆羅門」の概念である。

ニカーヤ(『スッタニパータ』大いなる章、『ダンマパダ(法句経)』第二六章、『ウダーナ』第一章)にも、ジャイナ古層教典(『ウッタラッジャーヤー』第二五章)にも、人は生まれによって婆羅門なのではなく、いかに自己を律しているかで婆羅門であるか否かが決まる、と言って、「かくかくしかじかなる人を、私〔たち〕は〔真の〕婆羅門と呼ぶ」という句で終わる詩節を連ねる箇所がある。「蓮の葉が水を付着させず、錐の先に芥子粒がとどまらないように、欲望の対象が付着しない人、かれを私は婆羅門と呼ぶ」(『法句経』四〇一)。「動くものであれ、動かぬものであれ、生物に対して「杖」を降ろし、〔自ら〕傷つけず、〔人に〕傷つけさせぬ人、かれを私は婆羅門と呼ぶ」(『法句経』四〇五)。

ここでは、不殺生、不妄語、不偸盗、不邪淫、業の止滅、欲望の制御、出家、無所有、「沐浴」、「苦行」、痩身などの理想が、沙門文学共通の徳目となっている。「沐浴」とは、後述するように、比喩的表現である。「苦行」は、ニカーヤにおいては、身をさいなむ意味はもたず、「修行」という意味で用いられている。要するに、沙門たちは、「婆羅門」の概念を「沙門」的に置きかえたうえで、「われわれこそが真の婆羅門である」と主張している。このことからも、婆羅門教の伝統と、沙門宗教の伝統は、断絶

と連続の両面からとらえるべきであることがわかる。沙門宗教が婆羅門教と全く別の土壌から生まれたのなら、沙門がそのようなことを主張する道理はない。

婆羅門教における肯定的な概念を、内面的に解釈しなおすことによって「形式的に肯定し、内容的に否定する」やりかたは、沙門の常套手段であった。先程の「三ヴェーダの達人」等(ただし仏教のみ)も同様であるし、「沐浴」もそうである。

(2) 沐　浴

いま触れたように、ジャイナ教典、ニカーヤともに、「沐浴者」(snātaka)を「真の婆羅門」と呼んでいる。しかし、婆羅門教では罪垢を清めるものとされる沐浴を、水中の生命を害するという理由でジャイナは禁止し、仏教徒は外面的であるという理由で有効な宗教実践と認めない。

ニカーヤには次のような、比丘尼の唱える詩節があり、ジャイナもほぼ同じ内容の詩節を伝えている。「だれがあなたに「水浴によって悪業から逃れられる」などと言ったのですか。(中略)〔もしそうなら〕きっと蛙も亀も、蛇も鰐も、その他、水にすむものは一切合財生天してしまうでしょう。(中略)悪業をなりわいとするもの〔すら〕も、水を浴びるだけで悪業から逃れられるでしょう。もし河が、あなたの、以前になした悪業を流し去るなら、善業だって流し去るはずです」(『テーリーガーター』二四〇―二四三)。

それでは、象徴的な意味での「沐浴者」とは何か。ジャイナにも平行する詩節があるが、ニカーヤでの答えはこうである。「婆羅門よ、法(正しい実践徳目)こそが、賢者中の賢者たちが称讃する、清浄無垢な、戒(正しい習慣)を岸辺とする池である。そのなかで〔真に〕ヴェーダを知るものたちは沐浴し、体を濡らさぬままで〔悟りの〕彼岸に渡る」(『サンユッタニカーヤ』七・一・九)。法(正しい実践徳目)とい

う「池」での沐浴。沙門たちは、婆羅門教的な実践を多く捨て去ったが、内容の転換を行って、ある意味ではそれを生かそうとしているのである。

(3) 象と矢

ヴィンテルニッツは、沙門文学の特徴として比喩表現の多彩さをあげている。その例として象と蛇をとりあげ、同時に思想的な背景をもさぐることとしよう。

沙門たちは、自らを「象」(nāga ナーガ)と呼んでいる。インドの象は、象使いに鉤棒で意のままになるまで訓練されるため、何よりも、「コントロール」の象徴となっている。「この心は、以前には、欲するまま、望みのまま、好むがままにさ迷っていた。私は今、この心を徹底的に制御しよう。象使いが発情期の象を〔徹底的に制御する〕ように」(『法句経』三二六)。象はまた軍隊に使用された。古代インドの軍隊は、象・車・馬・兵の四部分からなり、象軍は、真っ先に駆ける突撃隊に使用されたようである。先駆けの象には雨のように矢が降りそそいだ。ひるんで逃げ惑うようなことがあると全軍が潰滅するから、象はどのような苦痛にあっても、敗走することのないように訓練されていた。したがって象は、忍耐の象徴でもあったのである。象も、次項で述べる蛇も同じく原語は「ナーガ」である。「ナーガ」とは、「裸のもの」「毛髪のないもの」の意である。沙門たちも髪と髭を剃り、あるいは引き抜き、多くは裸(nagna)であった。人里離れて修行していると、毒虫が襲ってきた。「蜜蜂が華を傷つけずに蜜のみをとって去るように」(『法句経』四九、『ダサヴェーヤーリヤ』一・二―三)残飯を求めて人里に入ると、異様な風体のため様々な罵詈雑言が浴びせられた。沙門たちは、自分たちを、忍耐の象徴である戦場の象になぞらえて次のようにうたい、これに耐えた。「抑制のきかないものたちは、〔行者を荒々しい〕言葉で突く。戦場の象を矢で〔突く〕ように。発せられた荒々しい言葉を聞いても、行者(比丘)は、怒りの

心をもたずに耐えしのべ」(『ウダーナ』四・八)。「人里はなれた大きな森で、虻や蚊に触れても、先駆けの象の如く、その場で、注意力を保ち、耐えしのべ」(『テーラガーター』三一、六八四)。

仏教の行者たちは衣を身につけたが、ニカーヤにも裸形で遊行しつつ危難に耐えた沙門たちの文学の伝統が流れている。かれらはこの「危難」を、郊外で被る自然に由来するものも、人里で被る人為的なものも、ひとしく"parisrava"(あまねく流れるもの、周囲に流れるもの)と呼んだ。ニカーヤでは"parisrava"、ジャイナ教典では"parisaha"(あまねく耐えるもの)である。「危難」は、ひろく感覚器官に触れて、悪業を各人の内部に流入させる機縁となるものすべてをあらわすけれども、具体的イメージが強い。ニカーヤが多く定型句的に挙げるものは、飢え、渇き、寒さ、暑さ、虻、蚊、蛇、四足獣、風、直射日光、暴言、手での殴打、棒での殴打、刀で切りつけること、殺戮、捕縛などである。ジャイナは、飢え、渇き、寒さ、暑さ、蚊、虻、裸、退屈、女、遊行、坐所、臥所、暴言、迫害、托鉢、食が得られないこと、病、草の傷、垢等を挙げている。

ニカーヤとジャイナ教典には、韻文の共通句が多いが、「忍耐」のテーマについては、散文の共通句が見出されている。ニカーヤに、およそ次のような内容の経がある。仏陀に簡略な教えを説いてもらったあと故郷に帰ろうとする弟子プールナに仏陀が言う。「人々が暴言を吐いたらどうするか。」「手で打ちはしないからよいと考えます。」「棒で打ったらどうか。」「棒で打ちはしないからよいと考えます。」「棒で打ったらどうか。」「刀で切りつけないからよいと考えます。」「刀で切りつけたらどうか。」「命を奪わないからよいと考えます。」「命を奪ったらどうか。」「仏弟子のなかには生命を厭って自殺したいと思うものもある。それなのに、自分を殺してもらえるとは有り難いと考えます」云々(『マッジマニカーヤ』一四五)。

松濤誠廉の発見した平行句は、ジャイナ教典『イシバーシヤーイム』第三四章にみえる。そこでは、子供が行者に(1)陰で暴言を吐き、(2)面と向かって暴言を吐き、(3)棒または杖、土くれ、拳、陶片によって害し、(4)身体を刃物で切り、または切断し、(5)命を奪うのを順次耐えるべきことを説いている。

この、修行者の身にふりかかる危難のテーマは、阿含において生物の構成要素である五蘊のそれぞれの「語源解釈」をなす経(『サンユッタニカーヤ』二二・四九)の、色蘊(肉体、物質)解釈の部分に定型句として現れている。色蘊は原語で"rūpa"(ルーパ)と呼ばれるが、これを"ruppati"(ルッパティ)すなわち「傷めつけられる」という動詞で説明しようとするのである。何によって「傷めつけられる」か。「寒暑、飢え、渇き、蚊、虻、風、直射日光、蛇との接触」によってである。北伝阿含(雑阿含四六)ではこれに「手、石、杖、刀」が加わる。いずれにせよ、この散文経典の編者は「危難」(parisrava)の観念を熟知している。しかるに、これが説一切有部のアビダルマの段階になると「傷つけられる」の意味が「変異を生ずる」となり、さらには「抵抗性がある」となって、沙門文学の生々しい記憶が薄れていくのである。

(4) 蛇

パーリの『ジャータカ』に次のような話がある。仏弟子サーリプッタは、美食を非難されたので、二度とそれを口にすることがなかった。弟子たちが仏陀にその旨を伝えると、仏陀はそれに似た話は昔にもあったと、過去世を語り始めた。——私はかつて医者であった。蛇に咬まれた男に「私が治療しましょうか、咬んだ蛇に毒抜きさせましょうか」というと、男は後者を選んだ。私は蛇に毒を抜くように言ったが蛇は断った。「それなら火の中に入れ」と迫ると、蛇は「生きながらえんがために、一旦吐き出したのに、再び飲みこむであろうような、そんな、吐き出された毒に災いあれ。生きているより、死ん

だ方がましだ」という詩節を唱えて火中に入ろうとした。私は蛇をさえぎり、男を治療し、蛇に不殺生戒等を授けて放してやった。その時の蛇はサーリプッタの前世の姿であった。

この何の変哲もない説話も、沙門文学の観点から見ると俄然興味深いものとなる。ジャイナ教典『ウッタラッジャーヤー』第二二章に次のような逸話がある。ジャイナの尼僧が雨に降られ、洞窟に入って衣を脱ぐと、ジャイナ僧がその裸体を眼にし、「二人で楽しんだあと修行生活に戻ろう」と誘った。尼僧は詩節をとなえた。「あなたに災いあれ、王族の人よ。生きんがために〔一度〕吐き出したものを〔再び〕飲み込みたいと望むとは。あなたにとっては死んだ方が〔生きているより〕ましでありましょう。(中略)〔立派な〕家系に〔生れたのですから〕、「ガンダナ」にはなりますまい。毅然と抑制の修行を行じてください。」

「ガンダナ」とは、ジャイナの伝統では、蛇の種族名であるという。いわく、「蛇使いは、蛇に咬まれた人のところへその蛇を連れてきて「毒を飲み戻せ。さもなくば火の中に入れ」と強制することができる。ガンダナは前者を選び、猛毒のアガンダナは後者を選ぶ。」一見荒唐無稽にみえるこの言い伝えは、先程の『ジャータカ』と対比するとき、古代インドに厳然と存在していたことが納得できる。蛇が「吐き出したものを再び飲み込む」とは、アルスドルフ(L. Alsdorf)が明らかにしたように、沙門文学の伝統の中では、「一旦世俗の生活(毒)を捨てて、出家の生活に入りながら、再び世俗的な欲望の対象に身を委ねる」ということを象徴するのである。先程の『ジャータカ』では何の説明もないが、主人公の蛇はジャイナのいう猛毒の「アガンダナ」種だったのであり、その蛇のとなえた詩節は、意志強固な出家者の決意表明を含意していたのである。ニカーヤの『ジャータカ』の本体は韻文のみであり、散文部分は後代の成立とされているが、散文部分がよく沙門文学の記憶を保っていることは、ジャイナの伝

承によって証明される。ただしこの『ジャータカ』は、仏弟子が美食をしなかったなどというあまりに矮小な話題の因縁譚とされている。一方、ジャイナの伝承では、「生きんがために」という句が何の意味ももたないものにされてしまっている。女と交わることが「生きんがため」のはずはないからである。しかし、沙門文学の原伝承が、改編と記憶の喪失とを被りながらも、資料の対比によって、思いがけない相貌をあらわすのをここに見ることができる。また逆に、そのような観点をもたずしては真に「読む」ことのできない資料がニカーヤにもジャイナ教典の中にも存在する、ということが知られる。

『ジャータカ』の説話で毒蛇は意志強固な出家者と同一視されているが、これは沙門文学にとって、かなり本質的なモチーフであると思われる。沙門文学の中心軸である業報輪廻説は、婆羅門教の祭式哲学の中から徐々に発展してきたものであって、沙門文学は婆羅門文学との連続性と断絶性の両面においてとらえるべきものであるということはすでに触れた。ところで、婆羅門教の中には、祭式とともに、「苦行」の伝統があった。本章の冒頭に紹介したヴィンテルニッツが、「魔力であって、倫理的な意味が希薄である、その行者は恐ろしい存在とされる」といって関説した「苦行」である。沙門宗教の改革派であった仏教は、身をさいなむ文字通りの苦行は捨てたが、本来、沙門たちの多くは、そのような苦行をも行い、業を「振りはらう」手段としていた。沙門文学を「苦行者文学」とも呼ぶのはそのためである。ただし、われわれは、沙門たちの「苦行」と、婆羅門教的「苦行」を混同してもならないし、両者の関連をないがしろにしてもならない。すなわち、婆羅門教的「苦行」は、(1)輪廻思想を前提とせず、(2)不殺生を意に介さず、(3)他人に移譲でき、(4)「内面的」実践を欠き、(5)行者が神、婆羅門、王族に限られ、(6)いつ始めてもいつ止めてもよい、などの点で沙門の「苦行」と異なり、(1)修行が個人的であり、(2)眼力、智慧の獲得をもたらし、(3)罪を焼尽、浄化する効力をもち、(4)怒りと愛欲を敵とし、(5)神格を

俟たずに即座に効果をもたらし、(6)平行、類似表現がある、などの点でつながりを見せているからである。

いま問題の「行者と蛇」の比喩も、婆羅門教的「苦行」と、沙門の「苦行」に共通する。ヴィンテルニッツが言い、原実の詳細な研究が示したように、婆羅門教的苦行者は、怒れば必中の呪を発し、苦行の熱力によって都城をも焼き尽くすことができる、恐るべき存在である。本来ならば、不殺生を標榜する沙門、特に身体的苦行を捨てた仏教の修行者がそのような恐るべき像を付与される道理はないのであるが、ニカーヤには、仏陀に向かってひとりの王が、「あなたは悟りをひらいたと自分では言っているが、まだ若いではないか」というのに対し、仏陀が「(1)王族、(2)毒蛇、(3)火、(4)行者は、若いといって軽んじてはならない」といって、詩節をとなえる、という内容の経がある。その詩節では、「行者が苦行の顕現としてのtejas(外的熱力、威力)をもって焼いた人には、息子も家畜もない」とされる。ジャイナ教典『ウッタラッジャーヤー』一二においても「烈しい苦行をなし、きびしい誓戒と勇猛さをそなえた大仙人は毒蛇にほかならない」とされており、同じく『ダサヴェーヤーリヤ』九・一では、幼い蛇を侮辱する愚者が破滅を得るように、師匠を軽んずるものは破滅する。辱められた師匠は火の如くに人を灰となす、という意味の説がある。しかもこのような表現は、『マハーバーラタ』に代表される正統文献内の例とも合致する。これは、沙門宗教が、婆羅門的苦行と根本的に異なった「苦行」の理論と体系を造りあげたにもかかわらず、その伝統の、少なくともある部分を受け継いだことを示すものと言えよう。

沙門文学においては、早くから行者が毒蛇と同一視されていたが、このような観点からして、沙門が髪や髭を剃りおとし、裸(仏教徒は例外)で遊行するということには、「無一物」の具体的あらわれということ以上に、象徴的な意味があるのではないか。先に触れたように、蛇も象も原語では「ナーガ」で

あり、その意味は「毛がないもの」「裸のもの」である。毒蛇は、火、王族、獅子等とならんで、苦行の外的顕現ともされる威光(tejas)をそなえている。沙門たちは、托鉢の時以外は人里に入らず、人の近寄らない樹下、死体焼場、洞窟などで修行していた。これはまさしく毒蛇の出没する場所ではないか。毒蛇のひそむ場所として特記すべきは蟻塚である。松濤誠達が報告するところによれば、『マハーバーラタ』には、ナーガ神の王が裸の沙門として現れ、蟻塚に入った、という話があり、ニカーヤには、蟻塚を掘りすすんでゆくと、最後に蛇がでてきた、とし、その蛇が「アースラヴァ(煩悩あるいは業のけがれ)を滅した行者」である、とする経(『マッジマニカーヤ』一二二)がある。また蟻塚は、古くから呪力に富んだ危険なものを捨て、封じこめる場所でもあった。仏や、徳の高い行者の遺骨は、塔(stūpa)に納められたが、インドの塔の形状は蟻塚に酷似している。塔は、毒蛇としての沙門が現に棲み、「呪力」絶大な「苦行者」の遺物を「封じこめる」蟻塚ではなかったか。

主要参考文献

水野弘元『パーリ語文法』山喜房仏書林、一九五五年。
中野義照訳『ジャイナ教文献』日本印度学会、一九七六年。
中野義照訳『仏教文献』日本印度学会、一九七八年。
原実『古典インドの苦行』春秋社、一九七九年。
梶山雄一・櫻部建・早島鏡正・藤田宏達編『原始仏典』全一〇巻、講談社、一九八五—八六年。
W. Geiger, Pāli Literatur und Sprache, Strassburg 1916.
K. R. Norman, Pāli Literature, Wiesbaden 1983.
M. Winternitz, A History of Indian Literature, vol. II, Calcutta 1927.

佐伯真光「Isibhāsiyāiṃ について」『印度学仏教学研究』六―一、一九五八年。
荒牧典俊「Pali parissaya について」『足利惇氏博士喜寿記念オリエント学インド学論集』国書刊行会、一九七八年、三八一―三九六頁。
本庄良文「初期仏典における「沐浴者(snātaka)」」『佛教論叢』二三、一九七九年、九九―一〇二頁。
本庄良文「Pali Udāna 研究(1)」『仏教大学仏教文化研究所紀要』第一号、一九八三年、二四―二二頁。
本庄良文「苦行者?としての仏陀」『日本仏教学会年報』第五〇号、一九八五年、(三五)―(四八)頁。
榎本文雄「初期仏典における三明の展開」『佛教研究』国際仏教徒協会、第一二号、一九八二年、六三―八一頁。
榎本正明「Jaina の tapas に関する一考察」『印度学仏教学研究』第三二巻第二号、一九八三年、一四二―一四三頁。
松濤誠達「古代インドのシンボリズム――蟻塚の中の世界」『三康文化研究所年報』第一八号、一九八六年、(一)―(二三)頁。
渡辺研二「"Bhāvaṇā" 3 rd Cūḷā of Āyāraṅga-sutta II について」『印度学仏教学研究』第三六巻第二号、一九八八年、(三五)―(四二)頁。
M. Winternitz, "Ascetic Literature in Ancient India", Some Problems of Indian Literature, Delhi 1977 rep., pp. 21-40.
L. Alsdorf, "vāntam āpātum", Suniti Kumar Chatterji Jubilee Volume, Poona 1955, pp. 21-28.
S. Matsunami, "Buddhistic Variants of two Portions of the Isibhāsiyāiṃ", Journal of Indian and Buddhist Studies, vol. IX No. 2, 1961, pp. (16)-(23).
P. Thieme, "'Jungfrauengatte'", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen 78, 1965, pp. 161-248.
古層ジャイナ教典としては『ウッタラッジャーヤー』『アーヤーランガ』『スーヤガダンガ』『ダサヴェーヤーリヤ』『イシバーシャーイム』が挙げられる。本講座第八巻榎本文雄、荒牧典俊論文、第五巻谷川泰教論文をも参照。なお仏塔と蟻塚とを結びつける考えは松濤誠達論文を読んだ学友佐々木閑のものである。

2 南伝アビダルマ思想の体系

森 祖道

はじめに

南伝アビダルマ思想とは、南方仏教が、二千四五百年もの長きにわたって、形成伝持して今日まで伝えて来た、かれら独自の仏教教理思想のことである。南方仏教とは、言うまでもなく、今日のスリランカ・ビルマ・タイ・カンボジャ・ラオスなど、東南アジアの国々に存続している仏教で、南伝仏教とも呼ばれている。この仏教は、歴史的には、大衆部（だいしゅぶ）と大別される上座部の一派であって、後に大乗仏教からは「小乗仏教」と貶称されたが、かれら自身は、テーラワーダ（Theravāda 上座または長老）仏教と称している。従ってこれを南方上座（部）仏教とも言う。しかもこの南方上座部は、古くはさらに三つに分派していたが、一一世紀の中頃に、その中で最も純粋で保持的な大寺派（マハーヴィハーラ派）だけとなり、今日にいたっている。[1] 南方上座部（大寺派）の聖典用語は、元来は、古いインド語の一種であるパーリ語（Pāli）である。従ってこの部派の厖大な仏典は、原則として、パーリ語で書かれている。これら大寺派の、いわゆる「南伝大蔵経」の中で、南伝アビダルマ思想を体系的に論述した論書の代表的なも

のは、『清浄道論』(2)(ヴィスディマッガ、『道論』)、『入阿毘達磨論』(3)(アビダンマアヴァターラ、『入論』)、『摂阿毘達磨論』(4)(または『哲学教義概論』、アビダンマッタサンガハ、『摂論』)などである。『道論』は西暦五世紀前半のブッダゴーサ(仏音)が、それ以前の古い多くの資料に基づき、大寺派の教理思想を集大成した代表的論書であって、北方の説一切有部の『大毘婆沙論』に相当する。『入論』は、ブッダゴーサとほぼ同時代のブッダダッタ(仏授)の作で、煩瑣で詳細な教理思想を簡潔平易にまとめた綱要書の一種である。『摂論』は、西暦一〇〇〇年前後に、スリランカの学僧アヌルッダによって著わされた、最終的な教義綱要書で、有部の『倶舎論』に相当する。本書は、今日においても、南方仏教のアビダルマ教理の代表的な入門書、ないしは「仏教概論」として使用され、何種類もの注釈・解説書がこれに対して書かれている。

本稿における「南伝アビダルマ(パーリ語ではアビダンマ)思想体系」の概説は、基本的には、右の『摂論』の内容組織に沿ってなされる。『摂論』は全部で九章より成るが、本稿ではこれをさらに整理して、次の五章にまとめ、以下においてはこの順序で順次解説することとしたい(括弧内は『摂論』の章を示す)。一 心識論(一―五章)、二 物質論(六章)、三 実法雑論(七章)、四 縁起・諸縁・施設論(八章)、五 禅定論(九章)。

一　心識論

1　心法(心の主体)

南伝アビダルマでは、すべての存在(一切法)を第一義的存在(実法)と、仮有の法(仮法)とに分け、前者には、心・心所・色・涅槃(無為法)の四種があり、後者は「施設」と言われる。

心(citta)とは、心王・心法とも言われ、心の主体としての識のことで、南伝アビダルマではこれを八九種ないしは一二一種に分類している。その分類を表示すると次頁の通りである(数字は各分類項目に属する心法の数を示す)。

表1について説明すると、(1)は「界繋」による、原始経典以来の心の分類法であって、「世間」(欲・色・無色界の三界)と「出世間」とに大別される。これは、元来は、空間的地域的な世界を意味したものではなく、あくまでも、われわれの心の状態を指すものであった。すなわち、欲界とは、欲望の多い心の状態であり、色界とは、禅定修行が進むにつれて実現する「諸欲は離れたが、色(物質)的関心が残っている」状態であり、無色界とは、禅定がさらに進んで色的関心もなくなった純精神的状態を指し、出世間とは、俗世間的な煩悩・迷いがなくなった悟りの境地を指す。(2)は心を善・不善・無記の「三性」によって区別したものであるが、善心は三界と出世間のすべてに存在し、不善心は欲界にのみ存在する。無記(善・不善いずれでもないもの)には、異熟と唯作とがある。異熟(vipāka)とは、善悪業の結果であり、唯作(kiriyā)とは、作用のみのもので善・不善・異熟のいずれでもないとされる。唯作心は

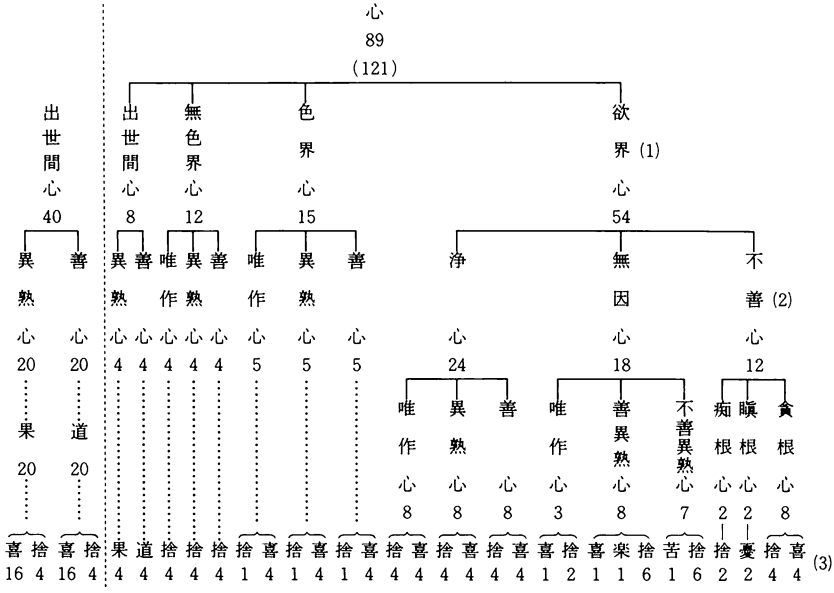


表1 (『アビダンマッタサンガハ』〔本稿注4参照〕46頁より作成)

南伝仏教独自の説である。無因心とは、有因心(一因・二因・三因の別がある)の対で、因には貪・瞋・痴・無貪・無瞋・無痴の六種がある。浄心とは、八九心(一二一心)より不善心と無因心を除いた残りの五九心(九一心)を言い、色界・無色界・出世間界の心はすべてこれである。(3)は五受(肉体的精神的感受作用またはその得られた感情そのもの)による分類である。五受とは、苦受(肉体的感覚的苦)・楽受(肉体的楽)・憂受(精神的苦)・喜受(精神的楽)・捨受(不苦不楽受)のことで、この中、憂受は欲界不善の瞋根心(無行と有行心)にのみあり、苦受は欲界無因不善異熟の身識のみに存し、楽受は欲界無因善異熟の身識にのみ存する。残りの喜受と捨受は三界出世間の善・不善・異熟・唯作のすべてに存在する(表3参照)。なお心の分類は、さらに各種の「相応」と「行」(無行と有行)とによっても細分される。

さて、欲界心(54)の分類は前の表示の通りであるが、色界心(15)中の善心(5)はさらに、「初禅善心・第二禅・第三禅・第四禅・第五禅善心」に分けられ(原始仏教・北方仏教では四種禅を説く)、同様にして、異熟心(5)は「初禅異熟心・第二禅・第三禅・第四禅・第五禅異熟心」、唯作心(5)は「初禅唯作心……第五禅唯作心」に分けられる。これら一五心の中、三つの第五禅心のみは捨受心であり、他はすべて喜受心である。無色界心(12)は、空無辺処心・識無辺処心・無所有処心・非想非非想処心に分けられ、これら四心はそれぞれ、善・異熟・唯作心の三心に細分されるが、一二心すべてが捨受心である。出世間心は、預流・一来・不還・阿羅漢という四種の聖者の心に分けられるが、これがそれぞれ、道心(八正道(第三章参照)に相応する心)と、それぞれの道における修行の結果としての果心とに分けられる。そして四つの善心は四道心であり、四つの異熟心が四果心である。右の四聖者中、前三者は未だ学ぶべきものが残っている「有学」であるが、最後の阿羅漢は最高の悟りの位であって「無学」(学ぶべきものがない)と言われる。なお、心法を一二一心に分ける場合は、この出世間の八心に、それぞれ初禅心―第五

禅心の五種禅心があるとする説であって、これに従えば、出世間心は二〇道心と二〇果心で全部で四〇心となり、これに残りの八一心を加えると一二一心となる。出世間心を八心とすれば、心法は全部で八九心におさまるのである。

2　心所法(心の属性)

心法に対する心所法(cetasika)とは、心の属性とも言うべき、心の部分的な作用・性質・状態などを意味する。一つの心法はその中に、多くの心所を伴っているとされる。この心所法について、説一切有部の『倶舎論』が四六心所、唯識学派が五一心所を説くのに対し、南伝アビダルマでは五二心所を論ずる。そこには南北に共通するものもあるが、南伝独自のものもある。また心所法の分類法そのものも南北の間に相違がある。さて、五二心所中のどれが八九心法のどれと相応するかについて表示したものが六二―六三頁の表2である。

表2中の五二心所の一々について簡単に説明する。

(一)共一切心心所(どんな心にも必ず相応している心所)七種。触――所縁(感覚知覚の対象)に触れること。受――対象を感受すること。想――対象を想念すること。思――対象に心心所を発動させること。心一境性――対象に心を専注すること。命根――心心所を確持存続させること。作意――心心所を警覚させ対象に向わせること。

(二)雑心所(浄心にも不浄心にも種々に相応する心所)六種。尋――対象を思惟し、相応法を留め置くこと。伺――対象を細かく思察すること。勝解――対象を決定し確知すること。精進――努力すること。喜――対象を好むこと。意欲――対象を欲求し追求すること。智慧や涅槃を求めるのはこれであるが、

		共一切心心所							雑心所						不善心所														共善浄心所																			離心所			無量心所		慧根	摂め方による数
		1 触	2 受	3 想	4 思	5 心一境性	6 命根	7 作意	8 尋	9 伺	10 勝解	11 精進	12 喜	13 意欲	14 痴	15 無慚	16 無愧	17 掉挙	18 貪	19 見	20 慢	21 瞋	22 嫉	23 慳	24 悪作	25 惛沈	26 睡眠	27 疑	28 信	29 念	30 慚	31 愧	32 無貪	33 無瞋	34 中捨	35 身軽安	36 心軽安	37 身軽快性	38 心軽快性	39 身柔軟性	40 心柔軟性	41 身適業性	42 心適業性	43 身練達性	44 心練達性	45 身端直性	46 心端直性	47 正語	48 正業	49 正命	50 悲	51 喜	52 慧	
不善心 12	1	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																	19
	2	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○						○	○																											21
	3	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○																																	19
	4	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○					○	○																											21
	5	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○																																		18
	6	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○						○	○																											20
	7	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○		○																																	18
	8	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○		○					○	○																											20
	9	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○				○	○	○	○																													20
	10	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○				○	○	○	○	○	○																											22
	11	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○			○	○	○	○										○																										15
	12	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○																																				15
不善異熟 7	1…5	○	○	○	○	○	○	○																																														7
	6	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																											10
	7	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																											10
善異熟 8	1…5	○	○	○	○	○	○	○																																														7
	6	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																											10
	7	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○																																									11
	8	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																											10
無因唯作 3	1	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																											10
	2	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																										11
	3	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○																																									12

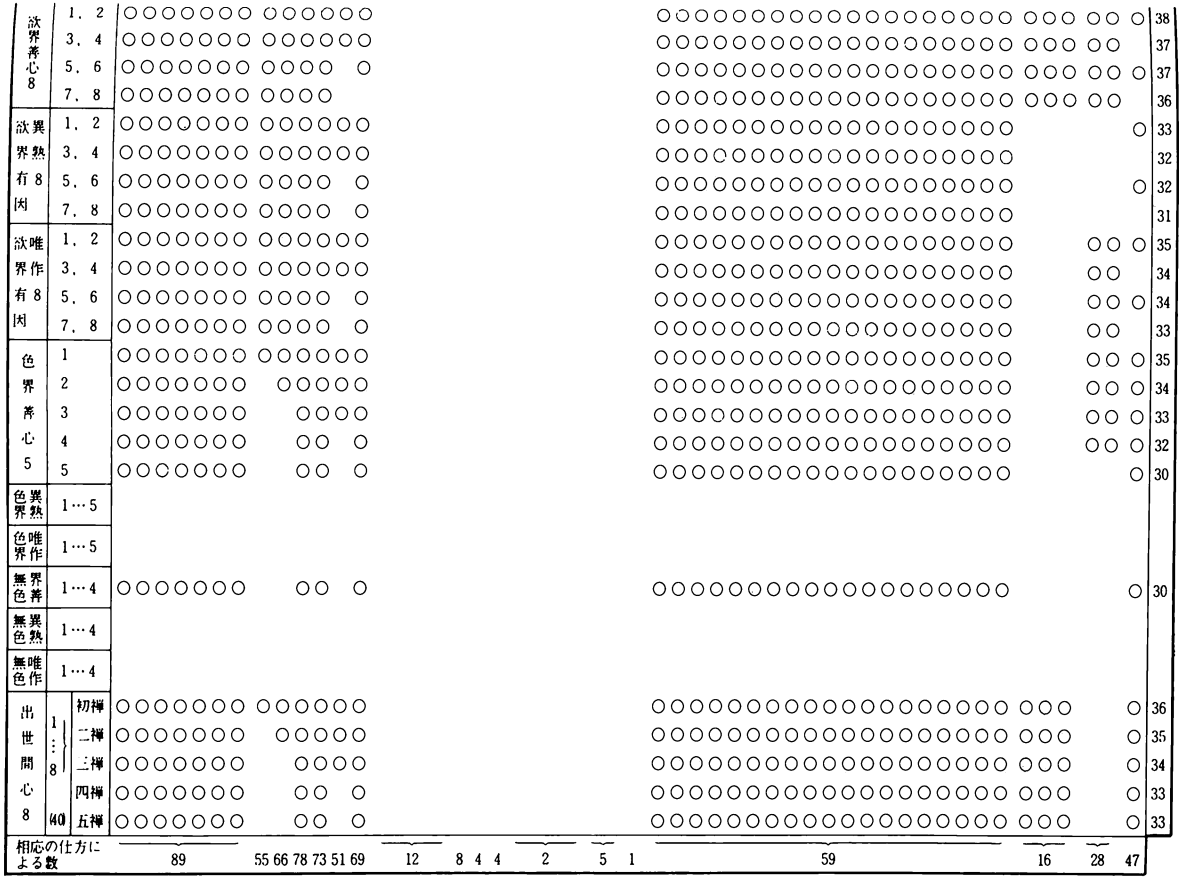


表2 （前掲『アビダンマッタサンガハ』68-69頁より）

しかし「貪」のように執着や粘りはない。(一)(二)を合して、「同他心所」(互いに性質を異にする心所の双方に同調する心所)と言う。

(三)不善心所一四種。痴――所縁そのものに対する無知。無慚――悪行をなすことを内心に慚じないこと。無愧――悪行をなすことを外部に怖れないこと。掉挙(じょうこ)――心が浮わつき落着かないこと。貪――俗世間の所縁に執着し貪ること。見(よこしま)――邪に見ること。慢――驕り高ぶること。瞋――激怒兇暴。嫉――他人の栄誉利得などを嫉むこと。慳(おし)――自分の利得などを慳むこと。悪作(あくさ)――悪行をなした、善行をなさなかったと後悔すること。惛沈(こんじん)――心が沈み鈍くなること。睡眠――受などあらゆる心所が眠くなり働きが鈍ること。疑――心が迷い決定しないこと。

(四)共善浄心所(一切の浄心と共通して相応する心所)一九種。信――仏教の正しい信仰。念――正しく念じて忘れないこと。慚――悪作をなすことを内心に慚じること。愧――悪行をなすことを外部に怖れること。無貪――俗世間の所縁に執着せず貪らないこと。無瞋――激怒しないこと。中捨――心心所を各々過不足なく、一方に片寄ることなく働かせ均衡を保つこと。身軽安――受・想・行の集まり、すなわち心所法が安らかなこと。心軽安――心法の安らかなこと。身軽快性――心所法の軽やかなこと。心軽快性――心法の軽やかなこと。身柔軟性――心所法の柔らかなこと。心柔軽性――心法の柔らかなこと。身適業性――心所法が心所の作用に適していること。心適業性――心法が心の作用に適していること。身練達性――心所法が練られ調えられていること。心練達性――心法が練られ調えられていること。身端直性――心所法のまっ直ぐなこと。心端直性――心法のまっ直ぐなこと。

(五)離心所三種。正語(しょうご)――妄語・嘘・悪口・巧言の四語悪行を離れ、正しい言語をなすことで職業と関係しない言葉の行為。正業――殺生・盗み・邪婬の三身悪行を離れ、職業と関係しない範囲の正しい行

為。正命(しょうみょう)――右の七身語悪行を離れ正しい職業に従事すること。

(六)無量心所(四無量心の心所の意)二種。悲――不幸な人間を憐むこと。喜――幸福な人間を喜ぶこと。因みに、慈は共善浄心所中の無瞋と、捨は同じ心所中の中捨と同じである。

(七)慧根心所(知る作用を司るもの。また智(ñāṇa)、無痴(amoha)、慧(paññā)とも言われる)一種。以上の(四)(五)(六)(七)はすべて浄心所である。なお、表中、「相応の仕方」とは、心と心所の相応関係を心所の側から見て、ある心所にどれだけの心法が相応するかを示したものであり、「摂め方」とは、心と心所の相応関係を、逆に心の側から眺めて、ある心にどれだけの心所がどのように摂められているかを示したものである。

3　心識の諸考察

本節では、八九の心法が心識作用のさまざまな要素と、どのように関係しているかについて考察する。すなわち、これは次の六つの観点より論じられる。(一)受の摂――心法と五受(第一節参照)との関係。(二)因の摂――心法と有因無因(第二節参照)などとの関係。(三)作用の摂――心法が具体的心作用中のいかなる作用を分担するかの問題。(四)門の摂――心法と眼などの六門との関係。(五)所縁の摂――心法は何を所縁(対象)とするかの関係。(六)基の摂――諸識とその基(vatthu 依り所、基礎・基盤のこと)である諸根との関係。

以上、六つの観点より心法と心識要素との関係をまとめて表示したものが六六―六七頁の表である。表3を説明すると、左端の一二一心の体系と個々の詳細については、すでに第一節で述べた通りである。有因心の分類中の(有)(無)はそれぞれ有行・無行の意である。心所の項に示されている数字は、第二節

121心 ＼ 摂				心所	受の摂	因の摂	作用の摂	門の摂（離門心）	所縁の摂	基の摂
不善心 12	貪根心		1	19	喜	2	速行	6	欲界・大・施設	心
			2	21	〃	2	〃	6	〃	〃
			3	19	〃	2	〃	6	〃	〃
			4	21	〃	2	〃	6	〃	〃
			5	18	捨	2	〃	6	〃	〃
			6	20	〃	2	〃	6	〃	〃
			7	18	〃	2	〃	6	〃	〃
			8	20	〃	2	〃	6	〃	〃
	瞋根心		1	20	憂	2	速行	6	欲界・大・施設	心
			2	20	〃	2	〃	6	〃	〃
	痴根心		1	15	捨	1	速行	6	欲界・大・施設	心
			2	15	〃	1	〃	6	〃	〃
無因心 18	不善異熟	眼識	1	7	捨		見	1	欲界	眼
		耳識	2	7	〃		聞	1	〃	耳
		鼻識	3	7	〃		嗅	1	〃	鼻
		舌識	4	7	〃		嘗	1	〃	舌
		身識	5	7	苦		触	1	〃	身
		領受	6	10	捨		領受	5	〃	心
		推度	7	10	〃		（彼所縁・結生・有分・死・推度）	6・	〃	〃
	善異熟	眼識	1	7	捨		見	1	欲界	眼
		耳識	2	7	〃		聞	1	〃	耳
		鼻識	3	7	〃		嗅	1	〃	鼻
		舌識	4	7	〃		嘗	1	〃	舌
		身識	5	7	楽		触	1	〃	身
		領受	6	10	捨		領受	5	〃	心
		喜倶推度	7	11	喜		（彼所縁・推度）	6	〃	〃
		捨倶推度	8	10	捨		（結生・有分・死・推度・彼所縁）	6・	〃	〃
	唯作	五門引転	1	10	捨		引転・	5	欲界	心
		意門引転	2	11	〃		引転・確定	6	欲界・大・出世間・施設	〃
		笑起	3	12	喜		速行	6	欲界	〃
有因心	善異熟	智相応(有)	1	38	喜	3	速行	6	欲界・大・出世間・施設	心
		〃 (無)	2	38	〃	3	〃	6	〃	〃
		智不相応(有)	3	37	〃	2	〃	6	欲界・大・施設	〃
		〃 (無)	4	37	〃	2	〃	6	〃	〃
		智相応(有)	5	37	捨	3	〃	6	欲界・大・出世間・施設	〃
		〃 (無)	6	37	〃	3	〃	6	〃	〃
		智不相応(有)	7	36	〃	2	〃	6	欲界・大・施設	〃
		〃 (無)	8	36	〃	2	〃	6	〃	〃
	異熟	智相応(有)	1	33	喜	3	結生・有分・死・彼所縁	6・	欲界	心
		〃 (無)	2	33	〃	3	〃	6・	〃	〃
		智不相応(有)	3	32	〃	2	〃	6・	〃	〃
		〃 (無)	4	32	〃	2	〃	6・	〃	〃
		智相応(有)	5	32	捨	3	〃	6・	〃	〃
		〃 (無)	6	32	〃	3	〃	6・	〃	〃
		智不相応(有)	7	31	〃	2	〃	6・	〃	〃
		〃 (無)	8	31	〃	2	〃	6・	〃	〃

24	唯作	智相応(有) 1	35	喜	3	速行	6	欲界・大・出世間・施設	心
		〃 (無) 2	35	〃	3	〃	6	〃	〃
		智不相応(有) 3	34	〃	2	〃	6	欲界・大・施設	〃
		〃 (無) 4	34	〃	2	〃	6	〃	〃
		智相応(有) 5	34	捨	3	〃	6	欲界・大・出世間・施設	〃
		〃 (無) 6	34	〃	3	〃	6	〃	〃
		智不相応(有) 7	33	〃	2	〃	6	欲界・大・施設	〃
		〃 (無) 8	33	〃	2	〃	6	〃	〃
色界心 15	善	初禅	35	喜	3	速行	1	施設	心
		二禅	34	〃	3	〃	1	〃	〃
		三禅	33	〃	3	〃	1	〃	〃
		四禅	32	〃	3	〃	1	〃	〃
		五禅	30	捨	3	〃	1	〃 神変—欲界・大・出世間・施設	〃
	異熟	初禅	35	喜	3	結生・有分・死	•	施設	心
		二禅	34	〃	3	〃	•	〃	〃
		三禅	33	〃	3	〃	•	〃	〃
		四禅	32	〃	3	〃	•	〃	〃
		五禅	30	捨	3	〃	•	〃	〃
	唯作	初禅	35	喜	3	速行	1	施設	心
		二禅	34	〃	3	〃	1	〃	〃
		三禅	33	〃	3	〃	1	〃	〃
		四禅	32	〃	3	〃	1	〃	〃
		五禅	30	捨	3	〃	1	〃 神変—欲界・大・出世間・施設	〃
無色界心 12	善	五禅	30	捨	3	速行	1	施設	心
		〃	30	〃	3	〃	1	大	〃
		〃	30	〃	3	〃	1	施設	〃
		〃	30	〃	3	〃	1	大	〃
	異熟	五禅	30	捨	3	結生・有分・死	•	施設	
		〃	30	〃	3	〃	•	大	
		〃	30	〃	3	〃	•	施設	
		〃	30	〃	3	〃	•	大	
	唯作	五禅	30	捨	3	速行	1	施設	心
		〃	30	〃	3	〃	1	大	〃
		〃	30	〃	3	〃	1	施設	〃
		〃	30	〃	3	〃	1	大	〃
出世間心 40	出世間心 8	初禅	36	喜	3	速行	1	涅槃	心
		二禅	35	〃	3	〃	1	〃	〃
		三禅	34	〃	3	〃	1	〃	〃
		四禅	33	〃	3	〃	1	〃	〃
		五禅	33	捨	3	〃	1	〃	〃

表3 （前掲『アビダンマッタサンガハ』89–91頁より）

で表示した通り、各心法に相応する心所の数を意味する。受の摂の五受については、第一節で説明した通りである。因の摂の因(貪・瞋・痴・無貪・無瞋・無痴の六因)についても、すでに説明した。表3では、各心法と右の六因の関係は、その対応数のみを示してあるが、その具体的項目は表2によって明らかである。例えば表3の冒頭の欲界不善心中の貪根心の第一の「因の摂」は二つであるが、これは表2により(14)痴と(18)貪であることが判明するし、一番末尾の出世間心中の第五禅心の「因の摂」の数字3は、同様にして、表2の(32)無貪・(33)無瞋・(34)中捨を意味していることが明らかとなる。次の作用の摂では、心法が分担する結生・有分・引転・見(聞・嗅・嘗・触)・領受・推度・確定・速行・彼所縁・死という一四の心作用と心法の関係が示されている。この一四心作用については第四節で説明する。門の摂の門(入口)とは、眼・耳・鼻・舌・身・意の六門である。この中、意門以外の五門は色法(物質)であるが、意門は有分心である。離門心(●印のもの)とは、●印の一九心が結生・有分・死の作用をする時には、五門に生ぜず、さらにこれらの心はそれ自身が意門であるから、意門に起るとも言えない。故にこれを「離門心」と呼ぶのである。所縁の摂について、所縁とは色・声・香・味・触・法の六所縁を言う。表中、「大」とは大界すなわち色界・無色界のことである。施設については第四章第三節で説明する。基の摂において、基には眼・耳・鼻・舌・身・心の六基がある。眼識にとっては眼根が基であり、身識にとっては身根が基であり、意識や意界にとっては、心基(色法の一種で心臓とされている)が基となる。ただし無色界には色法はないから、無色界の異熟心は基なくして生ずる「無基心」である。

4　路心(表面心)

路心(vithi-citta)とは、潜在心に対する表面心のことで、一刹那(せつな)から一刹那へと絶え間なく生滅しつ

つ、一筋の道路のように相続するので、このように呼ばれる。心は生起から滅するまでに、生・住・滅の三刹那(これをそれぞれ小刹那という)を経、この一生滅を一心刹那(大刹那)と言う。一心刹那の長さは、一弾指の一兆分の一とされる。

路心の心作用には、㈠五門(前五識)から生ずる認識作用と、㈡意門(意識)による認識・判断・善悪業等の作用・禅定作用などとがある。㈠の場合は、前節の「作用の摂」で示した一四心作用中の、五門引転・前五識作用のいずれか(見・聞・嗅・嘗・触)・領受・推度・確定・速行・彼所縁という七種によって行われる。すなわち、まず、有分の流れとして心が意識下の状態にある時に、色などの所縁が五門に現われると、有分が動揺させられて五門引転心が注意喚起作用をおこす。すると前五識が見るなどの作用をなし、領受心がその所縁を領受し、推度心がそれを推度し、確定心がそれを判断確定し、速行心がそれを完全に認識、または善悪の意志作用をなし、彼所縁がその経験を保持し、そこで心は再び有分の状態に戻るというプロセスが出現する。これが五門(前五識)における路心による見るなどの認識作用である。ただし、色などの所縁の状態の違いによって、このような認識作用に要する時間には差があるとされる。つまり、色法が生じてから五門に現われて有分動揺が始まるまでに要する時間には、色法の状態により、一心刹那から一五心刹那までの差がある。それに従って、有分動揺から再び有分に堕ちるまでの心刹那数にも多少の差が生ずるが、これの多少によって、㈠極大所縁(心刹那数最多)・㈡大所縁・㈢小所縁・㈣極小所縁(最小)に分けられる。これら四種の所縁はさらに細分され、結局、五門路の数は、五門の各々においてそれぞれ、㈠が一種、㈡が二種、㈢が六種、㈣も六種で、計一五種、従って五門全体の総数は七五種となる。また五門に生ずる七種の路心の長さは、速行心が七心刹那、彼所縁心が二心刹那で、他の五心はいずれも一心刹那であるから、合計一四心刹那となる。そして五門に生ずるすべて

の心は、欲界五四心である。因みに、心法にも生・住・滅の三刹那があるが、その生滅には一七心刹那（五一小刹那）が必要とされる。すなわち、生と滅が各々一小刹那、残りの四九小刹那が住位である（ただし二表色と四相色の場合は例外である）。

次に、(二)の意門における心作用は、意門引転・速行・彼所縁の三種心によって行われる。心刹那の数はそれぞれ一・七・二で計一〇心刹那である。意門の路心は、また、欲界の路心と安止心（定）のそれとに分けられる。欲界の意門の所縁は、欲界五四心中の四一心（五門にのみ生ずる五識一〇種と意界三種を除く）だけである。その所縁はまた、「明瞭な所縁」と「不明瞭な所縁」とに分けられ、それぞれ違った心作用（前者には二心刹那の彼所縁があるが、後者にはそれがない）を現わす。また、安止心の所縁には、「不明瞭なもの」はなく、また彼所縁心も生じない。意門作用の場合の速行心は、是非善悪の意志作用の他に、禅定・神通・滅尽定などの定作用、四道四果などの出世間作用なども行なうものである。その場合、意門引転心の直後、すなわち安止に入る直前の四心刹那の速行心は、遍作・近行・随順・種姓と呼ばれ、これは禅・道・果の近くに生ずる定であるから近行定と呼ばれる。そしてその直後に安止定が続いて生じ、その後、有分に堕ちるのである。速行は遍作を除いた三心刹那の場合もある。この安止路に入る場合は、地遍などの止業処（しごっしょ）を修習すれば定が得られ、無常観などの観業処（かんごっしょ）を修習すれば出世間の道・果が得られる（第五章参照）。

5　離路心（潜在心）

離路心（vithimutta-citta）とは、路心（表面心）を離れた心、つまり潜在心のことで、これに関係した心作用は、前の一四心作用中の結生・有分・死の三種であり、いずれも異熟心に関わり、また過去未来現

在の三世にわたって考察される。まず欲・色・無色界の三界に存在するとされる合計三三の世界(地bhūmi)と、それぞれの世界に結生可能な人間(有情)との関係は表4の通りである(○印は結生可能を意味する)。人の種類は、各人の善悪の行為や禅定修行の結果によって一二種に分ける。

次に、人の結生に重大な結果をもたらす業(行為 kamma)についてであるが、これには四種類一組の業が四組考えられる。

㈠作用によって分けると、(1)令生業——結生時には、結生心心所・業生色及び天・宝などの業縁時節生色を、生起時には、前五識・領受・推度・彼所縁などの各異熟心、及び一心刹那ごとの業生色を生じさせる善不悪の思(cetanā)。(2)支持業——自身は異熟を結ぶことはしないが、他の善悪業が異熟をもたらす時、異熟の後などにその業に協力援助する業。(3)妨害業——令生業に異熟の機会を与えず、已に機会を得ている場合はその力を弱め、已に存する異熟が持続しないように妨害する一時的な業。(4)殺害業——妨害するだけではなく、過去の令生業もその異熟をも完全に滅ぼす働きをする業。

㈡未来に異熟を結ぶ順序によって、(1)重業——他の業が妨害滅亡できないほど重い業。例えば色・無色界の禅業は、死後必ず梵天に再生の異熟を、五無間業(殺母・殺父・殺阿羅漢・仏身から出血させる・破僧伽和合)は、必ず無間地獄に堕ちる異熟をもたらす。(2)近業——死に際して(臨終の速行の前に)なされる業、あるいはその時に思い出される過去の業。(3)久習業——反復してなされ、または反復して思い出されて習慣的になった行為。布施・持戒・業処修習の生活や、殺生・盗みの生活など。(4)已作業——右の三業に入らず、その状態にまで達しない一般的な業と宿世の業。右の三業は今世のみのものである。

㈢異熟の時期によって分けると、(1)現法受業——現世に異熟をもたらす業。七回ある速行心中、最初

表4（前掲『アビダンマッタサンガハ』一三一―一三二頁より）

地 ＼ 人（有情）				悪趣無因者	善趣無因者	二因者	三因凡夫	預流道	一来道	不還道	阿羅漢道	預流果	一来果	不還果	阿羅漢果
無色界地			非想非非想処地				○		○	○	○	○	○	○	○
			無所有処地				○		○	○	○	○	○	○	○
			識無辺処地				○		○	○	○	○	○	○	○
			空無辺処地				○		○	○	○	○	○	○	○
色界地	第四禅地	浄居地	無劣天								○			○	○
			善見天								○			○	○
			善現天								○			○	○
			無熱天								○			○	○
			不捨天								○			○	○
			無想有情天		○										
			広果天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
	第三禅地		遍浄光天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
			無量浄光天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
			少浄光天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
	第二禅地		発光天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
			無量光天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
			少光天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
	初禅地		大梵天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
			梵輔天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
			梵衆天				○	○	○	○	○	○	○	○	○
欲界地	欲善趣地		他化自在天			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			楽変化天			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			都率天			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			夜摩天			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			三十三天			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			四大王天		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
			人界		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	離善地		阿修羅衆	○											
			餓鬼界	○											
			畜生界	○											
			地獄	○											

の速行思がこれである。(2)次生受業――次の生存に、結生異熟・生起異熟などとして異熟をもたらす業。七回目の速行思をいう。(3)後後受業――来世の次の世以後、涅槃を得るまでの間に異熟をもたらす業で、最初と最後以外の中間の五速行思をいう。(4)既有業――まったく異熟をもたらさない業で、右の三業が何らかの理由で異熟を結ぶ機会を失えば、それは既有業となる。

(四)異熟の場所によって分けると、(1)欲界不善業は、大部分、離善地に結生するが、生起時には、すべての不善業は七不善異熟をすべての欲界・色界に適宜に異熟させる。(2)欲界善業は、欲界善趣地にのみ結生を生じさせ、同じく欲界善趣地にのみ生起時において八大異熟心を生じさせる。しかしすべての欲界・色界には八無因異熟心をそれぞれ適宜に異熟させる。(3)色界業において、初禅を弱く修すれば梵衆天に、中位に修すれば梵輔天に、強く修すれば大梵天に生ずる。第二・第三禅を弱く修すれば少光天に、中位に修すれば無量光天に、強く修すれば発光天に生じ、第四禅を弱く修すれば少浄光天に、中位に修すれば無量浄光天に、強く修すれば遍浄光天に生じ、第五禅を修すれば広果天に、第五禅を想を厭うために修すれば無想有情天に生じ、不還果は浄居天地に生じる。四無色界定を順次修すれば、それぞれの四無色界地に生まれる。

死には、寿命が尽きる、業が尽きる、その両者が尽きる、過去世の断業によるもの(殺される・自殺・病気など)という四種があるが、臨終の時には、業・業相・趣相のいずれかが所縁となって、次の結生が得られる。この結生心の所縁は、欲界においては、六門にとらえられた現在・過去の業相・趣相であり、色界においては施設である業相のみであり、無色界においては施設である業相か、色・無色界の業相である。

このように、結生・有分・路心・死心・次の結生という順で心相続が行われて輪廻がくり返されるが、

阿羅漢となった修行者は、心相続を無常と観じ、不死の涅槃(有余涅槃)に到達し、さらに煩悩の束縛を正断して寂静(無余涅槃)に達するとされる。

二　物質論

南伝アビダルマの色法(物質rūpa)論には、北伝の説と相違する独自のものが多い。今、その概要を物質の種類・分析・生成の原因・色聚(集合体)に分けて説明する。

1　物質の種類

南伝アビダルマでは、全部で二八種の物質を数えるが、それはまず、大種色と大種依止(所造)色の二種に大別される。前者は、後者の依り所となる根本的な色であり、地・水・火・風の四界を指す。ここで界(dhātu)とは、それ自体の自性(本質)を保持している要素を意味する。地界とは堅いという性質、水界とは拡がるという性質、火界とは熱する、熱いという性質、風界には動く物質の集合体に含まれていて、そのものを動かすという性質のものと、動かない物質の集合体に含まれていて、その集合要素が互いに離れないように支えている性質のものとがある。次に、大種依止色とは、四大種の配合のバランスによって造られている物質のことであり、そのバランスがくずれた時には、その物質はそれ固有の状態形態より変化して、他のものに変るわけである。大種依止色には実質的に二四種のものがあるが、これはさらに一四種の完色(自性色・有相色・色色・思惟色とも言われる)と、一〇種の非完色とに分けられる。前者は㈠浄色五種——眼・耳・鼻・舌・身浄色。㈡境(感覚知覚の対象)色四種——色(色・形・

大きさなど)・声・香・味(触は地・火・風の三大種より成るに過ぎない)。㈢性色二種――男女の性別。㈣心色一種――心基のこと、具体的には心臓のこと。㈤命色一種――命根のこと、寿命の要素。㈥食色一種――段色のこと、食物に含まれている栄養素、である。後者は、㈠分断色一種――虚空界のこと、物質相互の境界を意味する概念としての色。㈡表色二種――身表と語表。㈢変化色三種――色軽快性・色柔軟性・色適業性。㈣相色四種――色積集・色相続(以上二色を生色とも言う)・色老性・色無常性、である。そしてこれら二四種の大種依止色に、前の四種の大種色を加えた二八種が色法のすべてであって、これらは無因・有縁・有漏・有為・世間・欲界・無所縁・非所断のものでもある。

2　物質の分析

右の二八種の色法は、また、さまざまな観点より分析分類できる。㈠内色(五種の浄色のこと。身体と共に生じている色の中、自身にとって最も利益となる色)と外色(その他の二三色)。㈡基色(五浄色と心色)と非基色(その他の二三色)。㈢門色(五浄色と二表色)と非門色(その他の二一色)。㈣根色(五浄色・二性色・命色)と非根色(その他の二〇色)。㈤麁色(五浄色と七境色。近色・有対色とも言う。麁とは慧眼で見て明確なものを言う)と細色(その他の一六色。遠色・無対色とも言う)。㈥執受色(一八種の業生色＝心基色1・根色8・不簡別色8・虚空界色1)と非執受色(他の一〇色)。㈦有見色(色処一種、眼識によって見ることが可能な色)と無見色(他の二七色)。㈧取境色(五浄色。所縁を取る色)と不取境色(他の二三色)。㈨不簡別色(色・声・香・味の四色と四大種。その色だけを他の色から切り離せない色)と簡別色(他の二〇色)。

3　物質生成の原因

色の生起する原因には、業(行為)・心・時節・食の四種がある。㈠業起因色(業によって生ずる色)とは、欲界心20(不善心12・大善心8)と色界の善心5とにそれぞれ相応する二五種の思によって生ずる色である。この思は過去の思で、それをなした人自身にその結果を、結生以来の刹那ごとに生ずる。この「業生色」は心基心1・根色8・不簡別色8・虚空界色1の一八種である。㈡心起因色とは、無色界の異熟心4と二つの前五識10(表3参照)を除いた七五種の心法が、最初の有分心の生位の刹那を初めとする、すべての生位の刹那に生ずる色である。この「心生色」は、表色2・声色1・軽快性など3・不簡別色8・虚空界色1の一五種である。㈢時節起因色とは、火界(寒冷時節と暑熱時節より成る)が住位に達した時に生ずる色を言う。この「時節生起色」は、声色1・軽快性など3・不簡別色8・虚空界色1の一三種である。㈣食起因色とは、食物を食べて、その中の食色(栄養素)が吸収され、それが住位に達した時に生ずる色である。この「食生色」は、軽快性など3・不簡別色8・虚空界色1の一二種である。

4　色聚(物質の集合体)

複数の色は時に、共に生起し、滅し、所依を共有するというあり方で集合体を形成する。これが色聚(rūpa-kalāpa)であり、全部で二一種ある。㈠業生聚九種、眼一〇集(命色1・不簡別色8・眼浄色1)、同様にして、耳・鼻・舌・身・女性・男性・基の各一〇集、命九集(命色1・不簡別色8)。㈡心生聚六種、(1)純八集(不簡別色8のみ)・(2)身表九集(1)と身表色)・(3)語表一〇集(1)と語表・声色)・(4)色軽快性などの一一集(1)と色軽快性・柔軟性・適業性)・(5)身表・軽快性などの一二集(4)と身表色)・(6)語

表・声・軽快性などの一三集(4)と語表・声色)。(三)時節生聚四種、純八集(二)(1)・声九集(不簡別色8・声色1)・軽快性などの一一集(二)(4)・声・軽快性などの一二集(二)(4)と声色)。(四)食生聚二種、純八集(二)(1)・軽快性などの一一集(二)(4)。なお、出世間の涅槃は、寂滅の相を自性とし、有余涅槃(死ぬまで残る異熟の名蘊と業生色が有る涅槃)と無余涅槃(死によってこれらもなくなった涅槃)とに仮に分けられる。また特相によって分類すれば、空・無相・無願の三種の涅槃がある。

三　実法雑論

心・心所・色・涅槃という実法とされている四種について、今までに論じられていないさまざまな事項を示す。これらの多くは、既に原始経典に説かれているものである。

(一)不善・煩悩

(1)四漏(漏泄、不浄なる煩悩のこと)、欲・有・見・無明の諸漏。(2)四暴流、欲・有・見・無明の諸暴流。(3)四軛、欲・有・見・無明の諸軛。(1)(2)(3)は同一のもの。(4)四繋、貪欲・瞋恚・習性行の把持・これが真実と固執するの諸繋。(5)四固執、欲・見・習性行・我説の諸固執。(6)六蓋、欲貪・瞋恚・悔沈と睡眠・掉挙と悪作・疑・無明の諸蓋。(7)七随眠(潜在煩悩)、欲貪・有貪・瞋恚・慢・見・疑・無明の諸随眠。(8)一〇結、欲貪・色貪・無色貪・瞋恚・慢・見・習性行の把持・疑・掉挙・無明の諸結。(9)別の一〇結、欲貪・有貪・瞋恚・慢・見・習性行の把持・疑・嫉・慳・無明の諸結。(10)一〇煩悩、貪・瞋・痴・慢・見・疑・悔沈・掉挙・無慚・無愧の諸煩悩。

(二)雑(善・不善・無記にまたがるもの)

(1)六因、貪・瞋・痴・無貪・無瞋・無痴。(2)七禅支、尋・伺・喜悦・一境性・喜楽・憂・捨。(3)一二道支、正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定・邪見・邪思惟・邪精進・邪定。(4)二二根、眼・耳・鼻・舌・身・女・男・命・意・楽・苦・喜・憂・捨・信・精進・念・定・慧・未知当知・已知・具知の諸根。(5)九力、信・精進・念・定・慧・慚・愧・無慚・無愧の諸力。(6)四主(増上とも言う)、意欲・精進・心・観の諸主。(7)四食、段食(物質の食)・触食(八九心に相応する触の心所)・意の思食(思の心所)・識食(八九心のこと)。

(三)三七菩提分法(道智の類に属する諸法、菩提〈悟り〉の資助となるもの)

(1)四念住、身随観・受随観・心随観・法随観の諸念住。(2)四正勤(ししょうごん)、不善捨断の努力・不善を新たに生じさせない努力・善を生じさせる努力・善の増大への努力。(3)四神足(修行の達成成就の基礎)、意欲・精進・心・観の諸神足。(4)五根、信・精進・念・定・慧の諸根。(5)五力、信・精進・念・定・慧の諸力。(6)七覚支(四聖諦を覚るための基)、念妙・択法(ちゃくほう)・精進・喜妙・軽安・定・捨妙の諸覚支。(7)八道支(八正道)、正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定。このうち、正念は四念住と等しく、正精進は四正勤と等しい。

(四)包括的なもの(四種の実法にかかわる)

(1)五蘊(ごうん)(集まり)、色蘊(過去色・現在色・未来色の集まり)・受蘊・想蘊・行蘊(思心所の別名)・識蘊。(2)五固執の蘊(取蘊)、色・受・想・行・識の諸取蘊。(3)一二処(路心の生ずる処)、眼・耳・鼻・舌・身・意の諸処(以上、六内処)・色・声・香・味・触・法の諸処(以上、六外処)。(4)一八界(自性を保持するものの意)、眼・耳・鼻・舌・身・意・色・声・香・味・触・法・眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の諸界。(5)四(聖)諦(真実の意)、苦・苦因・苦滅・苦滅に至る道の諸(聖)諦。

四　縁起・諸縁・施設論

1　縁　起

縁起(paticcasamuppāda)説とは、いわゆる一二縁起説のことで、有情の輪廻する苦の生存の因果関係を説明したものである。

無明という縁から行が生じ、行という縁から識が生じ、識という縁から名・色が生じ、名・色という縁から六処が生じ、六処という縁から触が生じ、触という縁から受が生じ、受という縁から渇愛が生じ、渇愛という縁から取(固執)が生じ、取という縁から有が生じ、有という縁から生が生じ、生という縁から老死(愁・悲・苦・憂・悩)が生じる(このようにして一切の苦蘊が生じる)。

右の縁起の説明の中で、無明とは、知るべき教法(例えば四聖諦など)を知らないこと。その自性は不善心と相応する痴である。行とは、現世のあらゆる身業・語業・意業、及び来世に異熟をもたらすあらゆる業のことで、その自性は世間善心・不善心に相応する二九の思(道の思は除く)である。識の自性は、この場合、結生時、生起時における二一の世間異熟心である。名色とは、識の対象としての六境(六外処。色・声・香・味・触・法の諸境)を指す。この場合の名の自性は、異熟心と相応する心所で、色の自性は業生色である。六処とは、五色処(眼・耳・鼻・舌・身の諸根)と世間異熟心三一の意処(意根)とである。触とは、六内処に応じた六種の触で、その自性は世間異熟心三一に相応する触心所である。受とは、六種の触によって生ずる六種の感受作用で、その自性は世間異熟心三一に相応する受心所である。

渇愛とは、六受を縁とする六種の渇愛(色・声・香・味・触・法の諸愛)で、その自性は八貪根心と相応する貪心所である。取(固執)とは、前章で述べた四種の固執で、その自性は貪である。これは渇愛よりも所縁を貪る程度が強いとされる。有には業そのものとしての業有と、その業有の結果としての起有とがある。生とは、三界の各生存における結生の刹那に生じる世間異熟名蘊と業生色とである。老とは、結生後に、世間異熟名蘊と業生色とが老いる状態であり、死とは、それらが死滅することである。そして、右の一二縁起関係を逆に因果させて、「無明の滅によって行の滅がある、……」と観察修行すれば(これを逆観と言う)、輪廻の輪より解脱して、涅槃に入ることができるのである。

2 諸縁

名(五蘊中の、精神的な受・想・行・識の四蘊に涅槃を加えたもの)と色(色蘊)との関係において、六種に分類された合計二四種の縁(paccaya)が説かれる。

(一)名が名に対する六種の縁。無間縁・極無間縁・非有縁・離去縁・習行縁・相応縁。
(二)名が名色に対する五種の縁。因縁・禅縁・道縁・業縁・異熟縁。
(三)名が色に対する一種の縁。後生縁。
(四)色が名に対する一種の縁。前生縁。
(五)施設・名色が名に対する二種の縁。所縁縁・親依縁(自然親依・所縁親依・無間親依)。
(六)名色が名色に対する九種の縁。主縁(所縁主縁・倶生主縁)・倶生縁・相互縁・依縁(倶生依縁・基前生依縁)・食縁(色食縁・名食縁)・根縁(前生根縁・色命根縁・倶生根縁)・不相応縁(倶生不相応縁・前生不相応縁・後生不相応縁)・有縁(倶生有縁・前生有縁・後生有縁・食有縁・根有縁)・不離去縁。

また、右の二四縁に含まれる法は、㈠発生としては、三時(現在・過去・未来の心・心所・色)と離時(涅槃と施設)として二種、㈡内(自分に生じる心・心所・色・涅槃)と外として二種、㈢有為(心・心所・色)と無為(涅槃と施設など)として二種、㈣施設・名・色として三種にそれぞれ分類して考えることが可能である。

3 施設

施設(paññatti)とは、「知らしめるもの」という意味で、心中に現われる概念のことであって、これは心・心所・色・涅槃が実法とされるのに対して仮法とされる。これは南伝アビダルマ独自の学説である。

施設には、義施設(attha-paññatti)と声施設(sadda-paññatti)とがある。前者は、概念的に呼称される対象・内容を指し、後者はその名称呼称そのもののことである。義施設には、接合施設(地・山・樹・河・海など)・積聚施設(家・馬車・牛車・村など)・有情施設(男・女・人など)・方位施設(方向)・時施設(時間)・虚空施設(坑・窟など大地が虚ろになっている状態)・相施設(四〇業処中の地遍・水遍など、遍作相・取相・似相など)・無有体施設・安般施設(出入息)・色遍施設(青遍・黄遍など)・依止施設・比較施設(第一に対する第二・第三、長に対する短など)などがある。次に声施設には、存在施設(色・受・想などのように義施設が第一義的(実体的)に存在する場合の声施設(名称)のこと)・非存在施設(地・山などのように義施設が第一義的に存在しない場合の声施設)・存在非存在施設(例えば、六神通そのものは第一義的に存在するが、その神通を有する人間は第一義的に存在しないから、この二つを合した六神通者という声施設はかく呼ばれる)・非存在存在施設(例えば、女は第一義的に存在しないが、

声は存在するから、「女の声」という声施設はかく呼ばれる)・存在存在施設(例えば、眼も識も第一義的に存在するから、「眼識」はかく呼ばれる)・非存在非存在施設(王も子も第一義的に存在しないから、「王子」はかく呼ばれる)などがある。

五　禅定論

南伝アビダルマ独特の術語の一つに業処(kammaṭṭhāna)[5]という語がある。これは坐禅観法(禅定)の所縁(対象)を意味し、またその所縁によって得られた坐禅観法そのものをも指す。この業処による修行には、止の業処と観の業処とがある。

1　止の業処

止(samatha)とは、禅定によって精神統一・精神集中をはかることであって、その対象・手段としての業処には次の四〇種が数えられる。

一〇遍――地遍・水遍・火遍・風遍・青遍・黄遍・赤遍・白遍・虚空遍・光明遍

一〇不浄――膨脹屍・雑青屍・潰膿屍・切断屍・食残屍・散乱屍・斬刻散乱屍・血塗屍・蛆充満屍・骸骨屍

一〇随念――仏随念・法随念・僧随念・戒随念・捨随念・天随念・寂止随念・死随念・身起念・出入息念

四無量――慈無量・悲無量・喜無量・捨無量。四梵住とも言う。

一想――食厭想
一差別――四界差別
四無色――空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処

とである。この中、一〇遍とは、それぞれの精神集中の対象を人工的人為的に作って、これを遍く見ることによって業処を修習するものである。一〇不浄とは、屍体が放置・腐敗・散乱・白骨化していく無惨で汚いさまざまな状態を観察念想するものである。一〇随念とは、それぞれの対象の徳や状態をくり返し念ずる修習である。四無量とは、それぞれの無量心をもって観想すべき対象を言う。食厭想とは、托鉢の労苦など、食物に関する煩いを観ずることによって生ずる食物を厭う想である。四界差別とは、この身体は地・水・火・風の要素(四界)より成るものに過ぎないと、分析的に観ずる修習である。四無色とは、無色界の四つの状態をそれぞれ観ずる修習である。

右の四〇種の業処は、禅定修行者の性格傾向によって適宜に選択さるべきものである。そして、その修行者の特徴的タイプとしては、貪性者・瞋性者・痴性者・尋性者(多思散乱)・信性者・覚性者(理性的)の六種が考えられている。その適否は、貪性者には一〇不浄観や身起念が、瞋性者には四無量や青・黄・赤・白の四遍が、痴性者と尋性者には出入息念が、信性者には仏随念以下の六随念が、覚性者には死・寂止随念と食厭想・界差別がそれぞれ適すとされる。そして残りの地・水・火・風・虚空・光明の六遍と、四無量とはどんな性質の者にも適するとされる。因みに、各種の禅定の方法や対象が、それぞれ特定の効果をもたらすという考え方は、原始経典にも既にその萌芽が見られる。例えば、不浄観によって貪欲を断じ、慈悲観によって瞋恚を断じ、数息観(出入息観)によって雑念を断じ、無常観によって我慢を除くとされている。また北方仏教の説く五停心観(または五門禅)もこのような考え方から発達

したものと見られる。すなわち、五停心観では、数息観によって乱心を対治し、不浄観によって貪欲を除き、慈悲観によって瞋恚を断じ、因縁観によって愚痴を除き、界差別観によって我慢を除く、と説くのである。

2　観の業処

これは、観(vippassanā)という智慧の働きによる禅定修行のことで、凡夫から最高位の阿羅漢にいたるまでの実践過程の心作用のことである。その過程として、原始経典以来の「七種清浄」が説かれる。それは、㈠戒清浄――諸戒を守ることによって得られる清浄。㈡心清浄――近行定と安止定のこと。㈢見清浄――特相・作用・現状・直接因による精神と肉体の把握のこと。㈣度疑清浄――精神と肉体の縁を把握することによって、いろいろな疑惑を超える清浄。㈤道非道智見清浄――無常・苦・無我の三特相を思惟智で思惟し、生滅を生滅智で随観し、観の染汚である束縛を把握することによって、道と非道の特相を区別すること。㈥行道智見清浄――九観智(生滅智・壊滅智・怖畏智・過患智・厭離智・脱欲智・省察智・行捨智・随順智)によって、三特相の観を順次行ずること。㈦智見清浄――前の六種清浄を順に修習した後、最後に修習すべき四つの道智のこと。煩悩から離れて清浄で、四諦を直接知るものであるからかく言う。

以上のような「七種清浄」は、『清浄道論』にも詳しく説かれているが、これはまた、戒・定・慧の三学にも比定できる。つまり、第一の戒清浄が戒学、第二の心清浄が定学、第三以下が慧学に相当するのである。

(1) 南方仏教全体を歴史的に概観したものに、森祖道「東南アジア上座部仏教の相互交流——僧伽存続の歴史」『東洋学術研究』第一二巻一号、一九七三年(春季号)、三九—五四頁。

(2) C. A. F. Rhys Davids(ed.), Visuddhimagga, London 1975(reprinted). (水野弘元訳『清浄道論』三巻〈『南伝大蔵経』第六二—六四巻〉、大蔵出版、一九七四年〈再刊〉)

(3) A. P. Buddhadatta(ed.), Abhidhammāvatāra in Buddhadatta's Manuals(I), Pāli Text Society, London 1915.

(4) T. W. Rhys Davids(ed.), Abhidhammattha-saṅgaha in the Journal of the Pāli Text Society vol. I, London 1884, pp. 1-48. (水野弘元訳「摂阿毘達義論」〈『南伝大蔵経』第六五巻(注2)所収〉、一九七四年〈再刊〉)別にビルマ第六結集版の訳書として、水野弘元監修、ウ・ウエープッラ・戸田忠訳註『アビダンマッタサンガハ——南方仏教哲学教義概説』アビダンマッタサンガハ刊行会、一九八〇年、がある。一々注記はしていないが、本稿は後者の訳書に非常に多くを負っている。

(5) 業処については、森祖道「業処説の種々相」『田村芳朗博士還暦記念論集　仏教教理の研究』春秋社、一九八二年、一二七—一四〇頁、佐々木教悟『上座部仏教』平楽寺書店、一九八六年、一七〇—一八六頁。

Ⅲ　インド仏教思想の特質

1

仏教思想論

高崎直道

一　仏教の基本構造

仏教とは何かとの問いに対し、われわれはしばしば二種の答えを出す。第一には仏の教えで、ここで仏とは釈迦牟尼(釈尊)あるいはゴータマ・ブッダとよばれる仏教の教祖(教主)をさす。第二にはその教えの目的とするところにしたがって、仏となる教えと解する。仏とは悟った者の意で、歴史的には釈迦牟尼ひとりであるが、理論的には釈迦牟尼の教えにしたがって修行する者たちの最終目標に掲げられるものであり、さらに言えば、どんな衆生(生命ある者たち、有情)にとっても到達可能な状態である。ただし、この第二の意味はすべての仏教に妥当するわけでなく、大乗仏教に限定される教義である。しかも、文献上で、「仏教」をかく解する用法はない。

この第二の意味がゆるされることは、しかし、仏教の特色として重要な意義をもつ。それは仏が他方では教主でありつつ、それと同格になることが弟子たちに認められていることで、これはキリスト教やイスラーム教の場合にはおよそ考えられないことであろう。キリストやムハンマドの役割はその当の人のみに限られていて、他者をもっては代えがたい。もちろん教主たることは釈迦牟尼に限られるし、その歴史性を除いて仏教の存在はないが、たとえばその「仏教」という言葉ですら、実は「諸仏の教え」(buddhāna sāsanā)と言って、複数の仏たちに共通する教えという理解がある。(具体的にはこの用例は、有名な「諸悪莫作　衆善奉行　自浄其意　是諸仏教」という偈に見られるものであるが、アーガマ(阿含経典)のなかでは、これ以外「仏教」に当る用法は見当らない。ただし、文献によっては buddhānuśāsanā と複合詞にする場合もあり、これでは仏の単複の区別はわからない。)

右の諸仏と関連して、これも文献上の用例のないことを承知でいうならば、仏教に第三の意味として、「諸仏についての教え」という解釈も成り立つ。上述の例の諸仏は過去七仏をさすもので、アーガマの段階で成立していたが、大乗仏教になると現在十方の世界にそれぞれ仏を考え(その代表として西方極楽世界の阿弥陀仏がある)、それぞれが教えを説いているとされる。ただし、そのことについて教えてくれるのは釈迦牟尼仏ということになっている(『仏説阿弥陀経』の仏説とは釈尊の説いたという意味)ので、仏についての教えとなる道理である。この過去・現在の諸仏から敷衍して、未悟の衆生にも悟りの可能性があるとするが、そのことも釈迦牟尼仏によって保証されるから、仏教を仏になることについての教えと解しうるわけである。(その代表は『法華経』。仏になるとの保証、予言を「授記」と称するので、『法華経』は授記経と特色づけられる。)

以上、仏の教えのなかに、狭義の教え、すなわち教理(法)のほかに、仏や修行者(その共同体を僧、サンガとよぶ)についての教えも含まれていて、その全体が仏教だということが言いたかったのであるが、この、仏と法と僧(サンガ)とは、三宝の名で帰依の対象とされているものである。のみならず、それらは仏教の不可欠の構成要素で、仏教はいわばこの三者の必然的連関の上に成立していると言ってよいであろう。仏教の出発点は釈迦族出身の一修行者ゴータマ(梵語ではガウタマ)が菩提樹下に成道したこと、すなわちブッダ、仏、目ざめた人の誕生である。(以下、教祖についてはブッダと記し、仏と区別する。)しかし、それだけではまだ仏教は成立しない。ブッダとなったゴータマはしばし躊躇の後、ベナレスに赴いて旧友の五人の修行者仲間に自らの悟ったことを告げる(この事蹟を「初転法輪(しょてんぼうりん)」とよぶ)。その教えを聞いた五人の修行者は、その教えにしたがって弟子となる。ここにおいて法と僧とが成立し、三宝が揃ったと経典は伝える。爾来、仏教信者となるにはこの三宝に帰依することが要求されている。

三宝の形成は右のごとく仏→法→僧であるが、目的的にはこれに僧→仏が加わる。（さきの初転法輪の後、五人の修行者はやがて阿羅漢となり、ここにブッダを加えて六人の阿羅漢が生れた、と言う。かれらは仏とはよばれないが、少くとも苦を滅した点でブッダと同列である。）これを図式化すると、上の如き円環構造となる。

二　菩提・涅槃・中道

ブッダの悟りが如何様なものであったか、これはブッダの自内証のこととて、他者には知り様もない。ただ、われわれは仏弟子たちの伝承（アーガマ）によって、それが初転法輪において五人の修行者たちに語りかけられたという形で知らされているだけである。このブッダという人格を通じての悟りと教えの一体性を信じるところに仏教が成り立つ。上の問題に立入るに先立って、初転法輪の内容を通じて、ブッダの立場を検討してみよう。

さきに仏教は仏になるための教えだと言ったが、ブッダ自身は仏となることを目ざして修行したわけではない。ブッダの回想という形式をとる『中部』の『聖求経』（Ariyapariyesana Sutta）によれば、ブッダは「自ら生老病死ある身として、生老病死あるものに患いを見出し、それらを離れた、不生、不老、不病、不死なる、無上安穏の涅槃を求めて、出家し、修行した」。そして「菩提樹下に無上の安穏なる涅槃」を得て「解脱は不動、もはや〔自分には〕輪廻生存は無い」との確信を得た。そのあと、梵天から「汝の悟った不死への門を世のために開け」と勧められて、五人の修行者への伝道を決意し、その途上、ウパカなる外教の徒に出会って、自分は苦の克服者（ジナ）たることと、「不死の鼓」を打つべくカーシ

ー(ベナレス)に向うこととを告げる。五比丘に会って「不死は得られた」と告げ、自分の教えにしたがって修行すれば、出家の目的たる「無上の梵行の完成」を「この世にあって」実現するであろうと説く。かくて、五比丘は自分に随って出家修行し、自分と同じ無上安穏の涅槃を得て、「解脱は不動である、これが最後の生であり、もはや二度と輪廻生存をうけない」との確信(知見)を得た、と語っている(Majjhima Nikāya(MN.), I, p. 163, 167-173. 取意)。

ここで、「涅槃」と「不死」と「無上の梵行の完成」は同じことがらをさし、ブッダは成道においてそれを獲得し、五人の修行者たちも、同様に「此の世にあって」獲得した。これは後述する『律蔵』「大品」などで、「六人の阿羅漢が生れた」というのと呼応する。(阿羅漢つまりarhatとは「供養を受ける」に値いする者の意で、世人の尊敬をうける修行の完成者に与えられる称呼である。したがって、三宝の一つとしての僧宝の内容にふさわしいが、必ずしも涅槃を得たことを現わすわけではない。しかし、確定した教義では、漏尽阿羅漢というように、「生は尽きた。漏は滅尽した。梵行は完成した。もはや後有を受けない」との確信を得たものが阿羅漢とよばれている。ここでは、ブッダと五人の弟子が同じ涅槃を得たこと、そして、それが現世においてであることが重要である。)

同じことは四諦の構造にも現われている。いま、『律蔵』「大品」のいうところにしたがうと、ブッダは五人の修行者に向って、次のように説いている。

比丘たちよ、出家者のしてはならないことが二つある。……一つは諸々の欲望において欲楽に耽ることである。……他は自ら苦しめることである。これらはいずれも聖ならず、ためにならない。如来(真理の体現者)はこの両極端に近づくことなく、中道を悟った。

比丘たちよ、中道とは何か。それは八項より成る聖なる道、すなわち、正見・正思・正語・正業・

正命・正精進・正念・正定である。これが如来の悟った中道であり、眼を生じ、智を生じ、寂静、神通、正覚、涅槃に向うものである。(Vinaya, I, p. 10)

経文はこのあと、四諦の三転十二行相による如実知見を説明してから、ブッダが、自分はこの四諦を如実に知見して後はじめて、「無上なる正しい悟りをまのあたり悟った」ことを公表したこと、その時「解脱は不動でありこれが最後の生存である。もはや生れかわることは無い」との確信が生れたと語ったと述べている(ibid., p. 11)。すなわち、不死・涅槃の獲得である。四諦とは言うまでもなく、生老病死など人生は苦であるという真実、苦にはそれを集める渇愛(本能的欲望)等の原因があるという真実、それらを断ずれば苦は滅せられるという真実、そして苦の滅に導く道についての真実とであるが、苦の滅とは、無上の安穏なる涅槃にほかならず、その実現をもって目的としているところが、ブッダの出家の動機に呼応している。

同時にその苦滅の達成が、苦を知り、苦の因を断つことによっていること、したがって、苦を知り、苦の原因を断つことが、苦の滅に至る道にほかならないことも、この四諦の構造は示している。それは、ブッダの教えを聞いたコーンダニヤが「何であれ集起するものはすべて、滅するものである」(yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ, MN. I, p. 11)という清浄な法眼を得たとされることからも知られよう。右の言葉は苦集と苦滅の相関をあらわし、また、その相関に苦滅実現の可能性を見ていることを示している。そしてこれはまた、まさに苦とその縁生に関する縁起の法則であって、それがブッダの悟りの内容だったと思われる。言うなれば、ブッダは、苦とその縁生を知って、すなわち、悟って、その苦の因たるもの(渇愛、煩悩)を断つことが出来、したがって涅槃を得た。つまり、苦の縁生を知ること、悟りが、ブッダにとって独自の不死・涅槃達成の方法であったわけである。四諦の

うち、苦と苦集と苦滅の三諦は、ブッダによって既に達成されたこと、すなわちブッダの悟り体験を図式化したものにほかならない。その苦の因から苦の集起する過程を分析すると、そこに縁起の諸支の系列が出来上る。これがやがて十二縁起として教義的に固定するものである。『律蔵』は十二縁起の順逆観を成道の後一週間目の禅定における思惟・反芻の結果とみている。

ここでまた注意しなければならないことがある。それは苦とその縁生についての観察が禅定において達成されていることである。すなわち、ブッダの悟り体験は禅定の実践にもとづいている。そして、この禅定(ひろくヨーガとよばれる)の方法が、ブッダによって苦楽の二辺を離れた中道とよばれる当のものであった。それは超能力(タパス)を得るために身体を苦しめる行(タパス)ではない。もちろん、社会的な欲望充足の生活では涅槃は得られないから、涅槃を求めたブッダは出家、離欲の生活に入ったのであるが、その出家の修行法として、さらに苦行をも捨てたということである。この二段階の否定がここに中道とよばれていると解せられる。

ところで、禅定、ひろく言ってヨーガという修行方法はブッダの独創ではない。それは『聖求経』にも言うように、ブッダがアーラーラ・カーラーマおよびウッダカ・ラーマプッタという二人のバラモン行者からヨーガを習ったことにも覗える。ただし、ブッダは二人のヨーガでは「厭離・離欲・抑滅・寂静・証知・正覚・涅槃には導かれない」と知って、その許を去ったという。ヨーガは必ず内観を伴うものである。たとえば、ウパニシャッドのいわゆる梵我一如の知でも、これはヨーガ修行の中で達せられたものと思われる(ウパーサナ・念想法など)。図式的に言えば、ヨーガはバラモンのものであり、沙門たちはむしろ苦行に固執していたように思われる。ブッダはその沙門の道を捨てて、かえってバラモンの道に近づいた。それはウパニシャッドの哲人たち同様、必然的に知という方法による不死・涅槃の達

成となったのである。

しかし、ブッダの場合、その知の内容が全くウパニシャッドのバラモンたちとは異なることとなった。これまた、確定した教義概念を以って言えば、諸行無常とか諸法無我ということであり、苦の縁生ということである。ブッダは自ら、例のウパカに語った時には、苦の克服者(ジナ)たることと並んで、一切を知った者、正覚者であることを誇り、またそれが師無くして得られたと主張している。それにしたがえば、悟りと不死の獲得とが同じ一つの体験と自覚されていたようである。しかし、ジナたることは、たとえばジャイナ教の教祖とも同じで、あるいは当時周知の言葉であったのに対し、悟り体験にブッダの独自性があった故に、やがてブッダはもっぱらブッダの名で仏弟子たちに、また世人にもよばれるようになったものであろう。同時に、その悟りの内容たるものに、仏教の特色が見出され、それが法の名で強調されるようになる。

ここで、もう一度、中道の問題に戻らなければならない。ブッダは、上述のように、苦と苦集と苦滅を知り、断じ、実現したが、それと同じやり方で実践すれば、人は誰でも無上安穏の涅槃が得られると確信した。これは同じくウパカに語ったところの、

誰でも汚れを滅尽すれば、わたくしと同じようなジナとなるだろう。わたくしは悪法を克服したので、ジナなのだ。　(ibid., p. 8. MN. I, p. 171)

というところにも覗える。その確信のもとに、ブッダは自らの歩んだ中道を五人の比丘たちに語るのであるが、そのとき、中道は八正道(八聖道)として示され、しかもそれが苦の滅に導く道として、道諦の内容とされた。

八正道をそのように考えるとき、そのはじめに正見が置かれている意味がよく理解されるであろう。

八正道の内容は後に整理された教学で言えば、戒・定・慧の三学の内容に匹敵すると言える。ただし、ブッダの場合の中道とは順序が異なる。ブッダの場合は、出家して梵行を修し(戒)、禅定によって(定)、苦の縁生を観察し(慧)、苦滅、苦からの解放としての涅槃を得(解脱)、そのことを自覚した(解脱知見)。これが確立した教学のいう、五分法身で、順序はブッダの体験順と合致する。これに対し、弟子たちにおける中道・八正道では、まず、ブッダは自ら悟った内容を弟子たちに提示し、弟子たちはそれを受入れ、納得するところから出発する。つまり、これが正見を第一に置く理由である。そのあとで実践がはじまることは、さきにふれたコーンダニヤがブッダの悟りの内容たる「何であれ集起するものはすべて、滅するものである」ということを見る眼、すなわち清浄法眼を得てから後に、仏弟子となって出家修行したいと申し出たところに示されている。清浄法眼は正見にほかならない。それはまた後の修行道でいう見道で、見道のあとに修道がつづく所以である。その修行、正語などの戒学と、最後に正念・正定という定学とによって、弟子たちはやっと自らの悟りに至るはずである。しかし、それは苦滅と同時であり、最早、道論には属さない。(アビダルマの教学の中で、八正道の後に仏の智として、正智・正解脱を加えて十無学道と数えるものがある。「無学」とはもはやこれ以上学ぶべきものがないという意味で阿羅漢をさす。)

繰り返せば、ブッダは当時一般の風潮にしたがい、苦からの解脱、不死安穏を求めて出家・修行し、禅定における内観によって、苦の縁生、その根元に渇愛のあることをつきとめ、その断によって不死安穏を得た。その方法に自信をもったブッダは同じ方法を八正道として教え、それを聞いて正見を得た五比丘は教えにしたがって八正道を実践して、ブッダと同じ苦の滅尽、不死安穏を現世において得て、阿羅漢となった。

不死安穏、すなわち涅槃の獲得が目的である限り、ブッダも仏弟子たちも同格であったが、ただ異なるのは、ブッダがその方法＝悟りを独自に開発したのに対し、弟子たちはブッダの悟りを聞くところから出発したことである。この相違点が、教主ブッダに対するイメージの変化――超人化――とともに次第に増幅されて行くところに、ブッダと仏弟子とを全く別の道を歩むものと考えるアビダルマの立場が生れる。

しかし、悟りの強調は、悟られた真理、そして、その開陳としての教えを、「法」(Skt. dharma, Pāli. dhamma)の名の下に、ブッダ以上に(少くとも同等に)絶対視するという特色を、ブッダの超人化に先立って、仏教に与えることになる。

三　法――悟りと教え

前章で、ブッダは不死・苦滅を目的として出家修行し、禅定において苦の縁生を悟り、苦の根元たる渇愛を断じて苦滅を実現したこと、したがって、四諦のうちの前三諦は右のブッダの悟り＝涅槃体験を表わしていること、そして、苦滅に導く方法として縁生・縁起の理を見ることが最初に置かれたこと、したがって、コーンダニヤの清浄法眼の内容「何であれ集起するものはすべて、滅するものである」にその悟りの内容としての縁起の道理が示されているであろうことを考察した。そして最後に、この悟りという方法の特異性がブッダの教えを「法」とみとめ、ブッダよりも法の優位性を主張することになったのであろうことを示唆しておいた。

「法」は仏教の中で最も頻繁に使用される語であるが、その意味は一義的ではない。試みに前章で叙

述の典拠に用いた『律蔵』「大品」について、その用例を拾うと次の通りである。

(一)先ず、成道の後、菩提樹下で禅定に入り縁起を順逆両様に観察・反芻した時にうたった自興の詩(ウダーナ)の中に、

努力して冥想に入っているバラモンに諸々の法が現われ出る(pātubhavanti dhammā)とき

という句が繰り返し用いられている。現われ出た法とは何か。詩には何とも説明はないが、一般にはその前に観察していた縁起の各支十二項をさすだろうと解釈されている。これは第一の詩の中で、次の行に、

かれの疑念はすべて消滅する。因を有する法を知ったので(yato pajānāti sahetudhammaṃ)

とあり、また、第二の詩の第二行で、

諸縁の滅を知ったので(yato khayaṃ paccayānaṃ avedi)

とあって、それぞれが縁起の順観(流転・集起 samudaya)と逆観(還滅・滅 nirodha)に対応していることから推定される。つまり、「因を有する法」とは、総体的にいえば苦のことで、因とは無明とか渇愛などの苦集の法をさす(十二縁起の各支相互でいえば、前々の項が「因の法」で、後々の項が「有因の法」)。法が「因を有する」とは苦が縁生したことにほかならない。諸縁の滅尽はこれに対し、苦を集める諸縁すなわち諸因(paccaya＝hetu)の滅尽で、十二支でいえば前々の縁の滅が後々の法の滅をもたらすことをさす。

ここではしかし、その悟った主体であるブッダ(世尊)については、ただ「菩提樹下ではじめて、まのあたり正覚した」(paṭamābhisaṃbuddha)というだけで、何を悟ったとは言っていない。

(二)そこにひとりの傲慢なバラモンがやって来て質問する。「バラモンとは何であり、人をバラモンた

らしめる諸法(brahmaṇakaraṇā dhammā)は何であるか」。それに対してブッダの答えた詩に「罪法(悪徳)を除き(bāhita pāpadhammo)云々」とバラモンの条件をあげ、かれは「法にかなった真実の言葉を語るであろう」(dhammena brahmavādaṃ vadeyya)とうたう。

(三)次にムチャリンダ竜が現われてブッダを守り、礼拝して去った時のブッダの詩に、

満足し、法を聞き、〔法を〕見るものにとって、独り居は楽しい(sukho viveko tuṭṭhassa sutadhammassa passato)

とある。この「法」は教えであろうが、まだブッダの教えはないし、ブッダ自身は誰からも教えを聞いていないので、何をさすか不明。

(四)次にタプッサ、バッリカという二人の商人が現われてブッダを供養する。そのあと、

世尊と法に帰依を捧げます(bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāma dhammañ ca)

という。この「法」も教えであろうが、まだ法は説かれていない。

(五)このあと、はじめて、ブッダの悟ったものが「法」とよばれ、その性質が語られる。すなわち経文に、

わたくしの悟ったこの法(adhigato kho myāyaṃ dhammo)は甚深・難見で、知覚し難く、寂静・絶妙で思考の領域をこえ、微妙であり、智者のみよく知るところである。アーラヤ(執着)を喜ぶ……者たちには、この道理(ṭhānaṃ)、すなわち、これに縁ること、縁起、は難見である。また、すべての形成力(行)のしずまること、すべての執着を捨てること、欲望(渇愛)の滅尽、貪欲を離れること、滅、涅槃といった道理は難見である。

といい、だから「法を説いても(dhammaṃ deseyyaṃ)誰もわたくしのことを理解してくれなければ徒

労におわる」との想いをブッダは抱き、

貪欲や嫌悪になやまされた人にとって、この法はよく悟るところではない(nâyaṃ dhammo susambudho)

と独りうたって、「法」を説くことを躊躇した(cittaṃ namati no dhammadesanāya)という。

(六)そこに梵天が現われて説法を請う。

かつてマガダには不浄の法(dhammo asuddho)が現われた。……願わくば不死の門を開いて垢(けが)れ無き者によって悟られた法を聞かせてほしい(suṇantu dhammaṃ vimalenânubuddhaṃ)。

こうしてブッダはやっと説法を決意し、「誰に最初に法を説こうか、誰が速やかに法を理解してくれるだろうか(dhammaṃ…ājānissati)」と考え、最終的にベナレスに向う。

(七)その途中でアージーヴィカのウパカに出会って、例の一切の苦に打勝った者との宣言をする。その中に、

すべてのものに汚されていない(sabbesu dhammesu anupalitto)

罪悪の法を征服した(jitā me pāpakā dhammā)

という用法も見える。

(八)こうして、初転法輪の場となるのであるが、その中での「法」の語の用法を挙げると、「この世において」(diṭṭhe dhamme)、「法眼」(dhammacakkhu)、「集起するものは滅するもの」(yaṃ…samudayadammaṃ, taṃ nirodhadhammaṃ)、「法輪が転ぜられたとき」(pavattite…dhammacakke)、「未聞の法において眼を生じ(ananusutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi)、智を生じ……」、「法を見、法を得、法を知り、法に没入し」(diṭṭhadhammo pattadhammo viditadhammo pariyogāḷhadhammo)、「来たれ、

比丘よ、……法はよく説かれた(svākkhāto dhammo)。正しく苦しみを消滅させるように梵行を修せよ」。

以上、六人の阿羅漢出現までの叙述(Vin., I, p. 1-14)から類型的にぬき出したところをまとめると、

(一)諸法(複数)＝「有因の法」、縁。

(二)徳性(単・複)＝「バラモンたらしめる徳」「悪徳」「不浄の法」。

(三)きまり＝「法に適って」(dhammena)。

(四)真実・道理＝「悟られた法」(adhigato dhammo＝ṭhāna)「法を見る」「法眼」「法を説く」。

(五)教え＝説かれた教えの内容、教理。

(六)〔複合詞の後分について〕～を性質とする。～性のもの(yaṃ…samudayadhammam)。

以上、初出の順によって語義の異なるものを並べたのであるが、(六)を(二)のあとに置きかえると、かなり類型的にまとまり、しばしばいわれる法の諸義にもかなう。つまり、(一)は「もの」、(二)(六)は「性質」(善・悪・無記を含む)、(三)(四)は「きまり」「道理」、(五)は「教え」。

このうち、「法」(ダルマ)のブッダ当時の用法としては、(三)の「きまり」→慣習・法律あたりが最も一般的な用法で、(二)のうちでとくに、善なるものが、価値あるもの(guṇa)としてダルマの名でよばれていたものであろう(その反対の悪徳は非法〔アダルマ〕、法に適わぬもの。この「もの」は事実でなく、いわゆる徳目の意)。それに対し、(一)は(二)(三)からの展開で、性質(きまった性質)の所有者を、同じダルマの名でよんだもの(六の用法が媒介となる)。(五)は(三)(四)からの展開で、きまった道理を内容とするもの、と理解出来る。そして、(一)と(五)の用法に仏教独自の「法」の意義が見られる。しかも、この両義は一見したところ、別の方向への語義の展開として、全く異なる内容であるのに、不思議なことに仏典の中で

は混同ないし融合されてくる。そして、その全体が「法の研究」(アビダルマ)の名の下に組織されるようになる。

もう一つ注意すべきことは、一定の性質(ダルマ＝自性 svabhāva)を保持するものを同じくダルマとよぶという語法(たとえば『倶舎論』の「任持自相」という説明。svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ, svalakṣaṇa＝svabhāva「保持する」は dharma の語根 dhṛ- の語義)から、逆に諸法に通じる自性を抽出して、無常とか無我とか「縁起した」という性格がとり上げられ、それが改めて「法性」(dharmatā、諸法の法性 dhammānāṃ dhammatā)と名付けられること。同時にそれが、「すべての形成力(行)は無常である」「すべてのものは無我である」といった判断の形で、ブッダによって悟られた真理として絶対性を付与され、それが、ブッダの教説(四五年間の説法、八万四千の法門・諸法)の根幹にある道理(dharmatā)、さらには根元・基盤(dhātu)と解釈されるようになってくることである。この最後の解釈にもとづく「法界」(dharmadhātu)の語が文献の上で定立するのは、かなり後代の瑜伽行派においてであり(「聖法出生の因」āryadharmahetutvād dharmadhātuḥ『中辺分別論』)、そこにはまた「界」(dhātu)の語義の多様性がからんで複雑さを増すが、その萌芽ともみられる用例がパーリ聖典『相応部』の中で、縁起(そこでは「これに縁ること」idappaccayatā)を説く一文にちらと顔を出している。

比丘たちよ、縁起(paṭicca-samuppāda)とは何であるか。比丘たちよ、生に縁って老死がある(jāti-paccayā jarāmaraṇaṃ)。如来が出現しても、如来が出現しなくても、このことわりは確立しており(ṭhitā va sā dhātu)、法として確立したこと(dhammaṭṭhitatā)、法として決定したこと(dhammaniyāmatā)である。〔すなわち〕これに縁ること(idappaccayatā)である。如来はこれを悟り、観取する。そして、悟り、観取して、説明し、示し、知らしめ、確立し、開顕し、解説し、開演して、

〔来れ〕見よという。 (Saṃyutta Nikāya〔SN.〕, II, p. 25)

以下、「有に縁りて生がある」ないし「無明に縁りて行がある」と十二縁起を逆に辿ってすべての項目について繰り返して、最後に、

そこにおいて、その如くであること(tathatā 真如)、虚妄でないこと(avitathatā)、別様でないこと(anaññathatā 不異性)、これに縁りてあること、これを縁起という。 (ibid., p. 26)

と結論されている。

この「縁起」はこの経文においては「縁起した諸法(paṭiccasamuppannā dhammā)との対比で言われているのであるが、後者については次に、老死ないし無明という「縁の法」がいずれも、

無常な(anicca)、作られた(saṅkhata 有為)、縁起したもの、滅尽する性質のもの(khayadhamma)、消滅する性質のもの(vayadhamma)、かつ、離貪性のもの(virāgadhamma)、滅性のもの(nirodhadhamma)である。 (id.)

と規定している。ここで、~dhamma とあるのは、さきにあげた用法の類型中の(六)に当るものであるが、一連の規定は生起の方向でなく、滅すなわち涅槃の方向に傾いている。つまり、滅せらるべきものというニュアンスが強く、ことにそれは「離貪」の語に示されている。すなわち、この語は「渇愛の尽きた」(taṇhakkhaya)の意味とされる。すなわち、前にあげた「何であり集起するものはすべて、滅するものである」という規定にあてはまる諸法を、滅するもの、なくすことの出来るもの、なくすべきものと実践の目的を読みこんで述べているものと思われる。さらに言うと、これらの諸法は無常のもの、なくなるものであるに対して、「無明によりて行があるということ」などのきまり、総じて、「これに縁ること」(Aの集起は正しくBに縁ること)、すなわち、「縁起」ということは、つねにかわらないという対

比が予想されている。そのことはダルマという語がすでにもっていたのであるが、とくにその不変性が真実性の証しとされているものと見うけられる。しかも、その証しが「如来が〔世に〕現われても現われなくても」、つまりブッダが菩提樹下に悟ったという歴史的事実を超えて、と表明されていることは、仏教の特色の一つの行き着いた点として注目しなければならない。ちなみに、この定型句を用いて、諸法の法性・法界を表現するという型は、パーリ聖典では『増支部』の「三支品」中で、「諸行無常」「諸行皆苦」「諸法無我」の三相に関して、右と全く同型の文が見られる(Aṅguttara Nikāya〔AN.〕, I, p. 286)ぐらいであるが、大乗仏典になると、かなり頻繁に用いられるようになる。これは大乗仏教における法性・法界の観念のもつ重要度の反映と考えられる。

なお、これらの用例にかんがみて、「界」(dhātu)という語の意味は、前述の『律蔵』「大品」における ṭhāna(=Skt. sthāna)と同義で、道理・ことわりという意味に解すべきものと考える。そのことわりも、いろいろの教説に対してあてはめられているし、縁起にしても、個々の支の間の関係をあらわす段階から、その全体を通じての縁起性をさすというようなさまざまの段階を含むもので、決して単一な真理といったものではない。同時に、その中から、縁起という道理が、仏説に普遍的な、その根元をなす真理で、ブッダはそれを悟ったのだという見解が次第に固まってくる。

大乗仏教は、この縁起という法に対し、アビダルマの教学が果した解釈に疑義をさしはさみ、改めてブッダの真意を問うべく解釈し直すところから出発する。その解答が、空性(śūnyatā 一切法空)であり、唯識性(vijñaptimātratā 万法唯識)であるが、そこには、悟りと教説とをつなぐ存在、両者の統一としての仏の存在が大きく関わってくる。次には、仏をとくに法との関係において検討しなければならない。

四　仏と法

仏と法の関係については、三宝の項でふれるところがあった。その図式によれば、仏から法へと指示され、法とは教説を意味した。ところが、その教説の内容は仏によって悟られた法にほかならないとされるから、ここに法は仏を媒介として「悟られた法」(adhigato dhammo)→「説かれた法」(desito dhammo)という方向性が与えられる。大乗仏教の瑜伽行派は、悟られた法(adhigamadharma)を「清浄法界」と称し、教説の法(deśanādharma)をその法界等流と考える。等流(nisyanda)とは、おのずから流れ出たものということで、同質の因果関係をいう。そこで、縁起の道理は教説すなわち聖法(āryadharma)の因(hetu)と解釈される(界 dhātu＝hetu)。また、教説が、言葉によって他者にしらしめる法であるに対し、悟られた法は自内証のもの(pratyātma-veditavya)、他に依らずして悟られたもの(aparapratyayābhisambodha 不依他知)であることが強調される(『宝性論』『入楞伽経』など)。これは、パーリ聖典において、法の規定として、「智者自内証のもの」(paccattam veditabbo viññūhi)、といわれ、あるいはブッダのウパカへの宣言の中で「無師独悟」(自ら証知したからには、誰を〔師と〕示そうや。わたくしには師はいない)と言っていることに由来し、さらに、他者に法を説くことを躊躇した理由にあげられた、甚深微妙、難解等も加わっている。そこから、悟られた法は、言葉では表現出来ない、言語表現を超えたものとの評価が下されることになる。もっとも、このことは瑜伽行派の創説ではなく、遡って、ナーガールジュナによって縁起が「戯論寂滅」(prapañcôpaśama)と規定され、あるいはもっと遡って、『維摩経』の「黙」に象徴されるような大乗仏教に共通する理解である。それにもかかわらず、この自

内証の法が、仏を通じて言葉によって表現されたことを重く見て、ナーガールジュナはここに法＝諦（真理）を言葉を超えた第一義諦と、教説として示される言説諦あるいは世俗諦の二面に分けた。

沈黙にはまた二つの意味がある。一つはいまあげた、悟られた法が言語表現を超えていることを意味するが、もう一つは、言うべからざることを言わないという沈黙である。これは、ブッダがいわゆる形而上学的問題に対して解答を拒否したという、十難あるいは十四難無記の課題である。これはまた、ブッダの説法が相手の機根に応ずるいわゆる対機説法であったという解釈から、これを逆手にとって、大乗の教えは、機が熟さなかったため、あるいは相手の機根未熟のため、これまで説かれなかったという、大乗が仏説である所以の説明に使用されることにもなる。（たとえば、『法華経』は「四十余年未顕真実」といって機の熟したことを言い、唯識説を解く『解深密経』は「凡夫の誤解を恐れて、アーダーナ識（＝アーラヤ識）のことをいままで説かなかった」と主張する。）しかし、これらの大乗経典の主張には、仏についての解釈の変化が前提となっている。

さきに、縁起や諸行無常などの道理が「如来の出現・不出現に関わりない」という定型句は法の絶対性を示すと言ったが、この表現が、ブッダ自身の口から出たかどうかは疑わしい。恐らく後代の思想に属するであろうが、ブッダ自身にも、何らかそれに類する感慨もあったのではないか。それは同じ「因縁」を主題とする『相応部』の中にある『城邑経』(SN. II, p. 104-107)のいうところに関わる。すなわち、そこでは、縁起の順逆観を説いたあとで、縁起の道理の発見を、古道による古城の発見にたとえ、「過去の正覚者の辿った古道」とは八正道のことだと説いている。これは直接に縁起の理をたとえるというより、その悟りに至る手づるをきまったものとしているようにも見えるが、結果として、悟られた

法も昔からそこにあることになろう。問題は、その「過去の正覚者」で、この考え方と、「如来の出現・不出現にかかわらず」とは当然、理論的には関係する。(後に『楞伽経』はこの旧城のたとえから、「自証の法」つまり悟られた法の背後にさらに「本住の法」(paurāṇasthitidharmatā)を認め、それが「如来の出現・不出現にかかわらぬ」法性であるとし、この二種の法性のことを密意して、「如来は成道の日から入滅の日に至るまで、一字も説かなかった、不説が仏説である」と説いている(Laṅkāvatāra, ed. by Nanjio, p. 142-144)。後に中国で、禅宗が「不立文字・教外別伝」の主張をたてるに根拠とした教説である。)過去仏の思想は、ジャイナ教の過去二四人のティールタンカラ(渡し場の作者=ジナ)の説とも呼応するもので、仏教にはジャイナ教から取入れられたのかも知れないが、アショーカ王の時代に、すでに過去七仏の思想のあったことが知られる。その観念の導入の時期は、初期の経典類ともそれほどの距りがあるとは思われない。ブッダ自身には過去仏のことは具体的には念頭になかったと思われるが、しかし、古道の発見者という考え方は、自らを絶対視したり、神格化することのなかったブッダとしては、むしろその謙虚さの表明として自然なことと見られる。しかし、これは他に類似の証拠の出ない限り、ただ一例だけからは断言は出来ない。間違いなく言えることは、仏教に見られる「法」の重視の態度である。そして、それはやはりブッダ自身の態度に由来したことであろう。少くとも、ブッダの考えていたことと矛盾することではない。

類似のことがやや角度をかえて、次のように説かれている(取意)。

世尊が正覚を成じた時のことである。世尊は次のように思念した。諸々の戒を身につけようとして、バラモンや沙門の誰かれに近づいたが、誰も、自分以上によく戒を身につけ、崇敬するに値いする人を見出せなかった。定……慧……解脱……解脱知見についても同様であった。そこで、今この他

ならぬわたくしが悟った法を敬い、尊重し、かしずいていつづけたい。
これを聞いた梵天が姿を現わして讃える。――衆生たちの憂いを消滅させる過去・未来の諸仏も、今の正覚者も、みな、正法(saddhamma)を敬いつづける。これは諸仏のきまりである(buddhāna dhammatā)。
それ故、利益を願い、偉大さを望むものは、仏の教えを憶念しつつ、正法を尊重すべきである。
(SN. I, p. 140)

法を尊重するのは諸仏のきまりという。三世の諸仏を挙げるところ、戒・定・慧・解脱・解脱知見の五分法身を挙げるところは、前述の『城邑経』よりも大分新しい。

法の尊重、重視はしかし、ブッダの創始とは言えない。ダルマの語はヴェーダの宗教では特に重視されたわけではないが、社会的な慣習・きまりをダルマとよぶことは、ブラーフマナ文献あたりから見られ、ヴァルナ神が「法主」(dharma-pati)とよばれている。ことに王権の伸張するウパニシャッドの時代から次第に用例が増加する。その中で、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』の一節が、ブラフマンの創造の過程で、王権(kṣatra)と並んでダルマを生み出したことを述べ、それが生みの親ブラフマンよりも「よりすぐれた形象」であり、また、「権力中の権力」(kṣatrasya kṣatram)として、国王よりすぐれて、最勝であると説き、また、ダルマは真実(satya)と同義であると説明しているのが注目される。ブッダの法重視は王族出身という出自とも何程か関係があるかも知れない。

右の説明の中で、ダルマがブラフマンよりも「よりすぐれた形象」といわれていることも、象徴的である。ブラフマンはヴェーダの宗教における最高の実在で、ウパニシャッドにおいて、益々その地位は高まった感があるのに、ブッダはそれに代えるにダルマを以てしたと見られるからである。たとえば、

『長部』の『始源についての経』(Aggañña-suttanta『起世因本経』)は、バラモンの伝える創造説の一つ、かの有名な『リグ・ヴェーダ』第一〇巻中のプルシャ讃歌を素材に、バラモンが「ブラフマンの嫡子で、その口から生れた者、ブラフマンから生れた者、ブラフマンの化生、ブラフマンの相続者」であることを誇り、他の種姓を蔑視することを批判し、出家して沙門・釈子(Sakiyaputta)となれば、如何なる種姓の出身であろうとも、ひとしく、「世尊の嫡子であり、かれの口から生れた者、法から生れた者で、法の相続者」であると言って、いわゆる四姓平等を説く経典である。そこで、仏弟子が、仏の口から生れたというのは、言うまでもなく、仏の教えを聞いて育つことで、したがって、法から生れた者、法の相続者といわれることになるのであるが、その根拠として、

何となれば、如来は次のようによばれるからである。いわく、法を身体とする者(dhammakāyo)、ブラフマンを身体とする者(brahmakāyo)、法と成れる者(dhammabhūto)、ブラフマンと成れる者(brahmabhūto)と。 (Dīgha Nikāya〔DN.〕, III, p. 84)

という。ここではダルマとブラフマンが並べられ、ほとんど同義語として用いられている。これは、ブラフマンが真実在(satya)であることは言うまでもないが、仏典中でも「梵行」「梵住」など、ブラフマンが純粋・清浄・真実の意味で用いられているから、むしろダルマがその真実在の地位を後から獲得して、ブラフマンと肩を並べたと見るべきである。

より重要なのは、ブッダが如来の名において、「法を身体とする者」、「法と成れる者」とよばれていることである。前述の仏弟子を法から生れた(dhammajo)とよぶところでは、バラモンがブラフマンから生れた(brahmajo)といわれているのと対比され、それから判じると、ブッダは、ブラフマンを身体としている者として、むしろ、梵天(男性、神格としてのブラフマン)に対応するようにも思われる。しか

し、ブラフマンを中性単数の名詞とすれば原理をさすが、男性ならば神格で、仏典でよく活躍するのは、この娑婆世界の主、梵天の方である。梵天勧請に見られるように、それは絶対者的な存在ではない。しかし、ブッダもダルマとの対比でいえば、なお、絶対的な地位は考えられていないので、やはり梵天と対比されて然るべきかも知れない。ともあれ、ここの用法に、絶対的存在のブラフマンからダルマへの移行を読みとることが出来よう。

それと併せて、「法と成れる者」にもなお、ヴェーダ的・ウパニシャッド的な感覚が残っていることが注意される。すなわち、ブッダは「法を証知した」ことによって「法と成った」というのは、ウパニシャッドにおいてしばしば、「ブラフマンを知って、ブラフマンと成った」あるいは、「一切を知る者は一切となる」といわれるのと同じ観念がはたらいていると見られるからである。そして、右の『長部』の用例では、法が根元で、それと一体になったことで、ブッダがその真実性を保証されたといった程度にすぎないが、そこからやがて、「法身」(dharmakāya)の名で、法そのものとしての仏、すべての法(教説)の根元となる絶対的存在としての、如来の「法身」という概念が生れてくる。これもまた、大乗仏教の仕事であった。

この「法を身体とする者」と「如来の法身」との間には、ブッダの神格化の過程が介在している。その神格化は恐らく、ブッダの入滅を契機として、ブッダの追憶・追慕の形ではじまったものであろう。その方向は二つあり、一つはブッダの偉大さを過去世における因行に求める釈迦牟尼の本生譚の発達、他は前述した、法に絶対性を見出して、その体現者としての仏の出現を過去世に求め、やがてまた、十方世界にも求めたものである。その何れもが原理的には、釈迦牟尼仏と同様、過去の因行の果報として仏となったとするもので、その背景には、今までふれることのなかった業報の思想がある。教説の中に

こうして、仏に関する教えが次第に増加してくるのであるが、どちらかと言うと、仏伝や本生譚は在家の信者を対象とする法話の中で重要度をもったものの、仏弟子の教団にとっては、法の研究の方に相変らず重点がかかっていた。それをくつがえして、仏中心の教義を拡めたのが大乗仏教である。しかし、その大乗仏教も大乗経典が一とおり出揃ったところで、再び法の研究に重点がかかってくる。法界そのものとしての仏・法身の原理は、そのような法の研究の成果として最後に確立する。それは三世十方の諸仏に通じる仏の本性、仏たること(buddhatva 仏体)で、悟り(bodhi)にほかならない。悟りは智恵のはたらき(の結果)であるから、法身は、悟られた法としての法界(真如・法性)と、悟る智の合体したもの、いわゆる理智不二の存在というのが、その基本的性格である。

なお、法の体現者としての仏を意味する語として、「如来」(tathāgata)という言葉が重宝がられて用いられた。この言葉はブッダ以前から知られていたようで、初転法輪に際しては、ブッダ自ら、五人の旧友の修行者たちに、ゴータマの名に代ってそう呼ぶことを要求したとされている。その真偽はともかくとして、十四無記の中で「如来の死後の運命を問うこと」が挙げられており、そこでは如来は単に人の意味にも、また道を達成した人の意味にも取れる。tathāgata が元来 tathā-gata であったか、tathā-āgata であったかも問題であるが、いまは議論は省く。教理的な解釈にあっては、gata(去)にせよ āgata(来)にせよ、次第に「悟った」という意味にうけとることが多くなり、tathā も tathatā(真如)の意に解せられるようになる。たとえば、『般若経』では「真如を証知したので如来である」(tathatām abhisambuddhaḥ san tathāgata ity ucyate)と解せられている(āgata=adhigata=abhisambuddha)。さらに『大乗荘厳経論』には「真如にして清浄に達したのが如来」(tathatā śuddhim āgatā tathāgatatvam)とある。そのほか『大智度論』には如来に十一義を伝えるが、その中で漢訳の「如来」に含意されている意味、

すなわち、如の領域、悟りから、再びこの世に戻って来る者としての仏という意味に解せるものはわずか一種である。しかし、この意味は、仏のはたらきを考える上では、重要な意味をもってくる。すなわち、その慈悲と衆生済度の利他の仏業という側面である。

五　悟りと救い

今日われわれは仏教を慈悲を教える宗教と見ることを自明としている。仏（ほとけ）といえば智恵と慈悲を両足とする方で、智恵によって悟り、慈悲によって法を説いて衆生を救済する。むしろ、仏の仏たる所以としては、衆生を救済するはたらき、利他業にこそその本質を見出している。慈悲をもたない悟りは独覚とよばれ、阿羅漢も自らの涅槃のみにもっぱらであるとして、利他心の欠如を批難される。ただ仏のみが大智大悲を具えている。そして、その仏の無上なる悟りを目ざして発心した菩薩はまた、当然、智と悲を具える存在でなければならず、したがって、利他の実践に努めるところにこそ、菩薩の役割がある。慈悲を本性とする諸仏・諸菩薩はかくて、迷える衆生を救う故に、衆生はこれに庇護を求め、帰依を捧げ、その力によって救済される。このように仏は神格として祀られ、供養される対象となっている。もちろん、一方では仏教は悟りの宗教、自己鍛錬の宗教ともされているが、その場合には仏は神格的崇拝対象としては存在性はやや稀薄である。極端にいうと仏教にはこの二つ、悟りの宗教と救いの宗教の両面があり、時には互に全く別の宗教のような観も呈する。しかし、たとい悟りを求める宗教でも、その目的には利他の救済を言い、また、救済の宗教といえども、最終的には仏の手助けによって各自が悟るという形をとる。（阿弥陀仏は、衆生をその臨終に際して、自分の浄土に往生させ、悟りへの道を容易

にするというのが、阿弥陀仏信仰の教義上のパターンである。）したがって、仏の智恵と慈悲、悟りと救済の業は不可分であるとともに、仏教の原型はあくまで、悟りの宗教、つまり仏になるための教えである。

ところで、慈悲とか利他の原点は何処に求められるか。前章までに述べたような、悟り、苦滅を求める教えの中には、救済・慈悲の原理はあまり明瞭には看取されない。総じて、法が説かれ、それに対する智が求められている限りでは、他者に対する悲愍は必然的な要素とはならない。そもそもブッダはその出家にあたって、他者のことが視野にあったであろうか。他者に対する慈愛・悲愍をもし倫理的・道徳的な立場で考えるならば、ブッダは出家によって、敢えてその徳を犯し、捨てている。捨てたのがただ自己のためときめつけることはできないが、自己の悩みの解決が先ず第一であったと考えざるを得ない。大悲によって出家したと言うのは、後の確立したブッダのイメージからする教義であり、信仰である。

苦行六年の後、禅定によって悟りに達した時、ブッダとしてはその大願を成就した。その法楽を享受していた時、梵天の勧請があって、ようやくブッダは他者に法を説く決意をする。その梵天の言葉に、

たとえば山の頂きに登って世の中を見るように、智恵すぐれ、普く見る眼をもち、自ら憂いを克服しているあなたが、どうか、法の高殿(dhammamaya pāsāda)に上り、憂いに沈み、生と老いに襲われている人々をごらんになって下さい。

起て、勇士よ、勝利者よ、隊商の主よ、負債なき人よ、世尊よ、法を説いて下さい。〔世の中には〕法を悟るものもいるでしょう。　(Vinaya, I, p. 5-6)

という。この伝承による限り、ブッダは説法の効果に疑念をもち、他者との交渉をためらっていた。つ

まり、自ら進んで他者のために何かをする意志はまだもっていない。

三度び梵天に請われて、やっとブッダは、あらゆる有情に対する憐れみによって(sattesu kāruññ-ataṃ paṭicca)悟った人の智恵の眼で世の中を観察した。(ibid., p. 6)

そして、有情のさまざまの性向——汚れの多いもの、少いもの、利根・鈍根等々を知って、ブッダはやっと、「耳ある者たちに甘露の門は開かれた、おのが信仰を捨てよ」と宣言する。

ここに言葉としては、ようやく、「憐れみによって」として、慈悲があらわれる。梵天の見るところでは、沈黙は無慈悲で、説法が慈悲ということになる。事実、慈悲の原型は、ブッダの説法という行為に求められている。説法が四五年間続いたことを措いて、ブッダの慈悲の表現は見られない。説法自体がブッダの覚他のはたらきとされるのである。ブッダの慈悲をひき出した功は梵天に帰せられている。

ただし、ベナレスにおける初転法輪を、自己の悟り、つまりブッダとなったことの確証を旧友の五人の修行者に求めたのだとするクールな解釈も出来ないことはない。

説法は結果として五人の帰依をもたらし、サンガの形成となった。そして、教えのとおりに修行した弟子たちに、ブッダと同じ苦悩の滅尽が生じ、安らぎが生れた。結果として、ブッダの説法は人々を救った。

こうして次第にヤサなど六一人の弟子を得たあと、ブッダはようやく、積極的に弟子たちに向って、もろびとのために宣教・伝道することを命じる。

比丘たちよ、わたくしは天界のものであれ人間界のものであれ、あらゆる束縛から解脱した。汝らも同じように、天界・人間界の一切の束縛から解脱した。歩をすすめよ。もろびとの利益のため、もろびとの安楽のために、世人に対する憐愍のために、神々と人間のため、利益のため、安楽のた

めに(bahujanahitāya, bahujanasukhāya, lokānukampāya, tthāya hitāya sukhāya devamanussā-nam)。二人で一つの道を行ってはならない。初め善く、中善く、終り善く、理と文の具わった法を説け。ひたすら完全に純潔な梵行を示せ。〔世の中には〕塵に垢れることの少い眼をもって生れついた有情がいるが、かれらはまだ法を聞かずにいる。〔聞けば〕かれらは法を了解するであろう。

(ibid., p. 21)

右の「もろびとのため」以下の句は、爾後、大乗に至るまで、経典に、また碑文に、利他の願いを表わす定型句として用いられるようになる。(文献上は、ここでの適用が最初とはいえないことは勿論であるが、場面としては、ここが最初の使用例である。)

やがて、如来の出現そのものが「もろびとの利益のため、安楽のため」とされるようになる。すなわち、『増支部』「一人品」の中で、

比丘たちよ、ひとりの人物がこの世に生れつつ、生れる。もろびとの利益のため、もろびとの安楽のため、世人を憐愍するため、神々や人々のため、利益のため、安楽のために。ひとりの人物とは誰であるか。

世人に尊敬される、正しく悟ったところの如来(如来、応供、正等覚者)である。(AN. I, p. 22)

この「如来の出現」とは、別項で「大智・大光の出現」といわれているからブッダの成道をさしている。ただし、「生れつつ、生れる」というのは、ルンビニーにおける誕生と、菩提樹下の成道をさしているのかも知れない。後の教学では、此の世へのブッダの誕生は衆生を教化するため、救済するために化現したもの(すなわち釈迦牟尼仏は化身)と見なされるようになる。何の化現かと言えば、前章で述べた法身からの化現ということである。

ところで、如来の出現、ブッダの存在が世間の憐愍のためという評価は、ブッダ自身が世人から真実そのように思われ、尊ばれ、崇められたからにちがいない。とくにそれは在家の信者たちの感懐であったと思われる。さもなければ、ブッダの入滅に際しての人々のなげき、そして、信者たちによる葬儀、供養、遺骨の分配、塔の建立ということは考えられない。同じ「一人品」は、

ひとりの人物の臨終(kālakiriyā)がもろびとにとっての愁歎となる。ひとりの人物とは誰か。如来、応供、正等覚者である。(id.)

と続けている。この経文は明らかにブッダ入滅後の感懐の表明である。(因みに、大乗仏教になると、入滅さえも利他の目的的に解されるようになる。『法華経』「如来寿量品」の「方便現涅槃」。)

さて、入滅後のブッダの超人化・神格化は、その偉大さを過去世における修行と利他の実践の果報と受取るようになる。輪廻・転生をも目的的に考えるわけである。こうして、慈悲にもとづく利他行が、社会における善行という形で説明され、次第に六度万行とよばれるような、布施を筆頭とする六つの徳目すなわち六波羅蜜が整理されてくる。そこには当時の社会における通念として、布施とか、他人に対する思いやり、他者をきずつけないこと(不害、アヒンサー)などが重んぜられていたこと、そして、それが在家の信者への教化としてふさわしいと考えられていたことなどが想像される。布施などが通念であったことは『マヌの法典』などでそれらが、真実・清浄などとならんで、普遍的な徳 sādhāraṇadharma とよばれ、アショーカ王の碑文でも、同様の徳目の見られることから知られる。逆に言えば、偉大な人格・如来であり、供養をうける資格あるもの、正覚者は、慈悲深い存在でなければならなかったものと思われる。これは信者・民衆からの要請であり、願望であった。慈悲深い神格の期待はヒンドゥー教のヴィシュヌ神崇拝の盛行と呼応する。世尊(バガヴァット)という呼称を両者が共有するのも故なしとし

ない。こうして、救済の神としての大乗の諸仏の現われる素地が用意されたのである。

大乗の諸仏は、釈迦牟尼仏の過去世の因行から現在の成道に至る経過の投影として成立したものであるが、その出発点から利他の目的をもって出現する。出発点とは「菩提にむけて心を発すこと」、つまり、発心であるが、それは単に自らの悟り(自覚)だけでなく、他者すなわちすべての有情を悟らせること(覚他)を決意することである。発心したものを菩薩といい、その決意を誓願とよぶ(誓願は成道したあとの仏から見れば本願とよばれる)。この利他の誓願によって道に入り、釈迦牟尼仏同様、三阿僧祇劫にわたって、因行として六度万行を積む。その結果として十方に浄土(仏国土)を建設して、その主となる(極楽世界における阿弥陀仏、など)。同じ型を未来に予想すると、現在および未来の無数の菩薩(仏志願者)が存在し、あるいは要請されることになるが、かれらに対しては、正に仏と同じ利他の誓願が要求され、したがって、三阿僧祇劫にわたる修行が課せられる。むしろ、利他の実践が成道の不可欠の条件となること、そして救済さるべき衆生は尽きることがないので、菩薩は永遠に仏となれない。これを原理的に説明するのが、積功累徳の果を他者のためにふり向けるという「廻向」の思想である。それは業の原則をはずし、のり超えるものである。あるいは業の原則を逆手にとって、故意にこの世に生れる、願生、という解釈も出来る。それをまた、智恵によって生死輪廻に住まらず、慈悲によって涅槃に住まらないところの「無住処涅槃」と表現するようになり、それをもって菩薩の理想とするようにもなる。仏の場合は、一たん悟って、如に来至し(あるいは、如に去り)ただちにひるがえって、如より来至すると説明される。このように無数の諸仏の出現を可能ならしめる原理としては、一つには、真如・法界とよばれるような法の絶対性の承認、第二は、ブッダ自身に、「自分と同じように努めれば誰でも成道出来る」という平等性の確信のあったことが挙げられる。後者は後の如来蔵説(一切衆生悉有仏性。

仏性＝如来蔵）を生み出すが、その際、第一の原理が理論的根拠とされる。さらに言うと、その真如を体とした仏、すなわち法身の智恵の普遍性に一切の根元が求められる。ここに再び、悟りの智の問題が出てくる。

悟る（成道、菩提の獲得）という場合、悟る智と悟られる法とに一応区別して考えられるが、その区別のなくなるところが、この悟りの智の本性で、それを「無分別智」という（能所の区別をしない智恵）。この無分別智はその状態にとどまることなく、そのあと直ちに清浄な世間智となって展開する。これを「その（無分別智の）後得の清浄世間智」とよぶ。これは如来の教説としての法に対応する。この智はまた、「あるかぎりのことを知る智」（如量智）として、前者無分別智が「あるがままに知る智」（如実智、如理智）であるのと対比される。また、無分別智が慧（prajñā 般若波羅蜜）であるのに対し、後得智は智（jñāna 智波羅蜜）として区別されることもある。仏の智恵はこの両面を具えている故に完全であるとされるのである。

ここでわれわれは、教説と対応する「あるかぎりのことを知る智」が仏の慈悲のはたらきと呼応するものと見なされていることを知る。慈悲の心が利他の業としての教説となって現われるのであるが、その利他の業を達成するためには、仏はすべてのことを知っていなければならない道理である。それは衆生の意向に応じ、能力に応じて、それに対処しつつ導くためである。このことは仏の徳性とされる十力の中につくされているが、その視野の中に教化さるべき衆生のあり方が入っているところに、「あるかぎりのことを知る智」が慈悲と重なることが読みとれる。ブッダのウパカに対する宣言の中にある「一切を知った者」（sabbavidu）という中には、おそらく、ただ、苦とその因となる諸法、それを滅する方法などは含まれていても、衆生のことまでは視野に入ってはいなかったであろう。しかし、梵天のすすめ

によって世間を観察された結果として、衆生のさまざまの状況を知って、法を説く決意をしたときから、衆生について知ることは仏智に不可欠となった。

この衆生についてすべてを知る仏の智は、大乗経典の中で次の形になって結実する(取意)。

如来の智恵はあらゆるものに滲透している。何となれば、衆生の群類の中で、如来の智恵が滲透していないものはない。しかも、想念に縛られて、その如来の智恵に気付かない。……そこで如来はその汚れの着いていない智によって(asaṅgena jñānena)一切の衆生の世界を観察して、奇特の想いを抱く。何と衆生たちはそのなかに如来の智恵が滲透しているのに、それを如実に知らないことよ。わたくしは〔八〕聖道を教示して、一切の想念によって作られた束縛を除いてやり、かれらが如来との平等性を獲得するようにしてあげよう。

(『華厳経』性起篇)

ここで、如来の智恵がすべてに及ぶこと、すなわち、すべてを知ることが、直ちに如来の智恵がすべての衆生にある(具わっている)ことにすりかわっているのは注目される。これは「一切を知る者は一切となる」という観念の再現(したがってインド的・ウパニシャッド的)ではないかと思われるのであるが、これが法界(法の全領域)に対応し、それによって、如来の法身の普遍性、遍満性が主張されるのである。さらには、それを根拠として、衆生たちのすべてに悟る能力のあることを説く如来蔵思想が成立する。その最初の経典『如来蔵経』は(取意)、

善男子たちよ、如来もまた、その般若と智恵と、如来の眼をもって、貪・瞋・痴をはじめとする渇愛と無明にもとづく無限の煩悩に纏われた衆生たちの内に、同じ智恵をもち、眼をもった如来たちが坐禅をくんで坐っているのを見て、その如来たちはわたくしとそっくり同じだという。善男子たちよ、如来の眼はそのように見事なもので、その眼によって「すべての衆生は如来をその内に宿し

ている」と観察するのである。（大正一六、四五七下、参照）

と説いている。「如来とそっくり同じだ」（如我無異）は、衆生のひとりひとりの如来との平等性で、したがって衆生相互の平等性であるが、これに気付くとき、如来がそれを教えて、内なる如来智を開発させるところが慈悲だとされているわけである。それは遡って『法華経』が如来出現の目的を如来知見の開示悟入にありと言うのを受けるものであり、その理論的根拠付けであったと言えよう。平等性はまた一切法の真如で、縁起、空性に帰着する。真如とそれを知ることとが一体となったのが如来（法身）であるが、その一体性をまだ悟ってはいない衆生のうちにも想定して、それをもって、悟りの因とするわけである。それが悟りに向って動くきっかけを作り、それを助長するのが、仏の慈悲による利他業だと主張するところに、如来蔵思想の趣旨があるといえよう。

重ねて注目しておきたいのは、この考え方の淵源は、梵天の勧請に見られる「法を聞けば、真理を悟れる者がいる」という勧請の理由と、ウパカに告げた「汚れの滅尽を達成した者はみな、わたくしと同じジナである」という考え方にある。そこの「わたくしと同じ」（mādisā＝mādṛśāḥ, m. pl.）は、『如来蔵経』の「如我無異」（na dan hdra ba＝mādṛśa）と同じ言葉である。仏教が仏になる教えと解される所以である。すべての衆生がそうであるのは、仏の誓願・慈悲の完全性を示そうとするものにほかならない。

六　迷悟、染浄——心の転換

以上、仏教すなわち仏の教説（法）が、人々を利益し、安楽ならしめるためのもの、すなわち、人々をして仏自らと同様に心の汚れを尽くして、苦を克服させること（苦滅・涅槃）、あるいは（そのために）仏

の悟った真理を各自に体得すること、端的に言って仏となることを目的とする教えであること、そして、法を説くこと自体が、仏の慈悲の発現と見なされていることを考察した。

この教えを受入れた人々は、仏に帰依し、仏弟子となって、仏の指導にしたがって道を歩みはじめる。その道とは中道としての八正道であり、戒・定・慧の三学である。それらもまた道諦として教説の一環に含まれ、そして、その中にまた仏の悟った法を正見することが含まれる。ここにおいて教説は道を歩むための手ほどきである。それは目的を達すれば無用となるものとして筏にたとえられる。(仏もその意味ならば道の完成のための補助者であって、道を歩むのは当事者たる修行者自身である。自ら努めることなくしては目的は達せられない。)

道を歩むこと(中道の「道」は paṭipadā, pratipad で、歩む、ステップを踏む、践、を原意とする。同様の意味を「乗」yāna にも見出す。yāna は行くこと。行く手段として乗物の意味にもなる)は、しかし、人々がいま現にある状態のままにとどまっていては成り立たない。道は修むべきものといわれる。その「修(しゅ)」(bhāvanā)とは、あらしめること、ならしめることの意で、人々が現にある状態を改造して行くこと、しかも、それを自らの手でなしとげて行くことが要求されている。何をどう改造するかといえば、第一に、仏教の本来の目的である涅槃・苦滅に向って、苦の原因たる渇愛、総じて心の汚れ(煩悩・漏)を除くべく努めること、つまり、心の浄化ということになる(諸悪莫作　衆善奉行　自浄其意　是諸仏教)。第二に、そのための仏教独自の方法としての知の開発、がある。開発された結果としての悟り(仏たること)からひるがえって、人間の自然状態にみとめられる渇愛は、知の未開発、つまり無明によるものと考えられた(明 vidyā＝知 jñāna、また無明 avidyā＝痴 moha)。知の開発はしたがって、無明→明という転換として考えられる。これとの対比でいうと、心の浄化は有垢→無垢(あるいは離垢)で

ある。しかも、無明もまた心の状態として、煩悩の一つに考えられるに至るから、総体として、修は心の改造に帰着しよう。

ところで、仏と同じ悟り(無上正等覚、阿耨多羅三藐三菩提)を求めて発心した菩薩の道である大乗は、仏の歩んだ道を歩むために六波羅蜜を実践し、利他行を遂行することを菩薩に要求する。というより菩薩は自らその道をひきうけたものとして、衆生救済の誓願をもって道を歩みはじめる。こうして菩薩は、涅槃を求め、悟りを求めることに併せて、いや、そのために利他行を優先させる。一方、仏弟子の道は仏の教えの通り苦滅・涅槃をひたすら求めるので、「ひたすら寂静に赴く者」(śamaikāyana＝śama-eka-āyana 寂静すなわち涅槃を唯一の目標とするもの。āyana は向って行くこと、近づくこと)とよばれる。しかし、仏教の道はもともと涅槃へ向けての「ひたすらな道」(ekāyana 一乗道)であったのである。ただ、弟子たちは仏に対する畏敬のあまり、かれらの目標を苦滅だけにおき、無上菩提を仏にだけあずけたのである。このアビダルマの教学の、いわば謙譲に由来する考え方が、仏の道とくに利他行を自らのものとする大乗の側からみて、無慈悲として貶(けな)されたわけである。

菩薩は仏の道にしたがうものとして、その能力において仏弟子の道を歩む者(声聞乗の徒)よりもすぐれている。それは基本的には心の浄化と智の完成の両面でいわれることになる。すなわち、大乗では悟りをさまたげる二種の障礙として、煩悩と所知の二つを挙げ、仏弟子の道の完成者たる阿羅漢は煩悩障を滅尽しているが、所知(知るべきもの)に関してなお不十分である(不染汚の無知があって一切知に至らない)。菩薩はその所知に関しても障礙を除いて悟りに至り得る。同時に、その所知の範囲に衆生が入り、そしてその救済を目標とする故に、また、その輪廻する衆生は無限である故に、菩薩は永遠に涅槃に入れない。そこに、前述のように智の故に輪廻に住まらず、悲の故に涅槃にも住まらないのが、菩

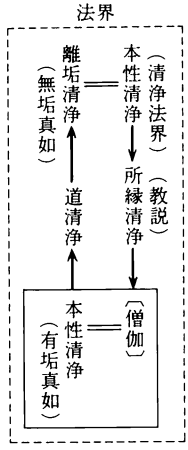
薩の理想とされて、これを無住処涅槃と称する。菩薩は故意にこの世に生れる(願生)とも説明される。

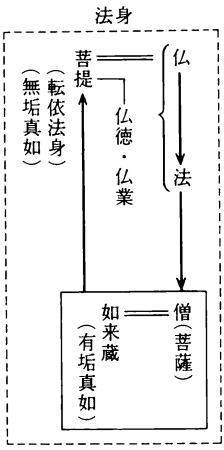
「修」に関しては、それをすすめる要因とさまたげる要因がある。すすめる要因は聞法であり、仏の指導であるが、それに先立って信を挙げることもある。聞・思・修の慧というのは、聞法によって智恵を生じ、ついで自ら思念し、実践するに応じて、智恵が次第に深まり、開発されていくことであるから、慧のはたらきが修をすすめると考えることも出来よう。さらにその背後に一種先天的な力を考える場合もある。心の本来の姿としての清浄性、すなわち自性清浄心をそれと見る立場で、煩悩は心に本来具わっているのでない、外来の、一時的な客のようなもの(客塵)、したがって除去の可能なものであり、苦滅とは、その除去によって(離垢)、清浄さを取戻すと解する主張である。これを本性清浄と離垢清浄という。前章にあげた如来蔵思想はこの立場に立つもので、如来蔵・仏性とは具体的には自性清浄心をさす。しかし、如来蔵・仏性といわないでも、心はもともと光り輝いていると見る立場は仏教を通じてかなり広い。(これは煩悩の根元に無明をおいた時から現われたようにも思われる。何となれば、無明は知の欠如態にすぎないから、本来無明なるものがあるとはいわれない。)

これに対し、無明や渇愛の根絶し難いところから、むしろ、浄化をさまたげる力の強さに思いをはせ、その理由を考えて、心の現実態(煩悩にまつわられている状態)を構造的に考察し、それによって根元からの心の転換をもって「修」の目標と見る立場が現われる。これが瑜伽行派のアーラヤ識説で、それは衆生の心を過去無限の業の集積の結果と見、また自然状態にあっては永遠に業をつづけ、果報を生んで(善因楽果、悪因苦果)輪廻をつづけると考えるものである。それを矯めるには、積極的に聞法によって、全く異質の業(無漏業)をつみ重ね、その結果として心の内部に質的な転換をおこさなければならない。そのための「修」が瑜伽行であって、それは気の遠くなるような長期の実践を必要とする。この立場は、

前述の如来蔵説が「性」の立場に立つに対し「修」の立場といわれる。しかし、少くともインド仏教に関する限り、性の立場といえども、修の不必要を言うことはなく、ただ修をすすめる前提として、「性」に対する信をもたせるものであり、他方、後者、修の立場も、「性」を必ずしも否定するものではない。それは、本性清浄・離垢清浄が瑜伽行派の説明であり、その清浄性を本性とするものが、有垢から無垢へ転換することを表わす、有垢真如、無垢真如もまた瑜伽行派の造語であることなどから知られる。

衆生の心のすがたを如来蔵と見るにせよ、アーラヤ識と見るにせよ、それは実践の主体たるものをさしており、その目標(如来蔵ならば内なる如来の完全な機能発揮、アーラヤ識ならばその質的転換)に向って動くところにその存在(「如来蔵」「アーラヤ識」という概念設定)の意義がある。そしてこれらは、仏教の円環的体系(第一章末参照)を完結させるものである。いま、悟られた法と教説に関して説かれた方式と合せ、それを図示すると、上の様になる。





瑜伽行派でいう法界はこの円環の体系に含まれる全領域をさすのであって、同時にそれは仏の悟った道理(法の界としての縁起・空性)に貫徹されている世界である。同じものを如来蔵思想では人格的に法身の名で現わす。いずれも、そこに土台をおいて、その中における有垢から無垢へ、無明から明への転換を教えようとする。恐らく同じ構造が密教においても看取されるであろう。何となれば、マガダ

における ブッダの正覚によって現われた全領域＝法界と、その法界への悟入を説く『華厳経』の教主ヴァイローチャナ(毘盧遮那)をさらに発展させた仏たる大日如来を説主として、如来の世界をそのまま開陳したのが密教であると称するからである。

実践の主体とその実践目標たる悟り、離垢の領域を実在として積極的に表明する右の瑜伽行派の学説に対して批判的態度を貫くのが中観派である。この派はナーガールジュナの「中」の立場を遵奉するといえるが、それを縁起＝空性＝仮(因りての施設、概念設定)＝中(非有非無の中)とおさえることが許されるならば、一切の概念設定の非究極性を根拠とする故と考えられる。すなわち、如来であれ、清浄法界であれ、如来蔵ないしアーラヤ識であれ、すべては概念として設定された存在(prajñapti. 仮)であって、教説としての便法にすぎない。悟りそれ自体は言語表現を超えている。そして、それらを有と表明し、実在とみなすことは、所詮、我(が)を実在とする外教の立場とかわらなくなる。これは空性＝無自性＝無我という仏教本来の主張にもとることになる。空性ということですら、それを概念設定にすぎぬとして、そこに固執することを拒む中観派は、概念の対象をややもすると実体と考えがちで、したがって、われ・わがものとの執着(我執・我所執)をひきおこすわれわれの性向に照らして、その実践的要求から、極力、我の設定に似た諸説を排除する。それはまた、一切の特定の学説を立てないことを以て、その立場とする態度(他に対しては相手の議論の欠陥をつく論法――プラサンガ――に終始するのでプラーサンギカとよばれる)にも示される。ナーガールジュナは、そしてその後継者たる中観派は、そこにブッダのあり方――沈黙(悟りの超言語表現性、および哲学的諸議論に対する無記)――の根元を見出しているのである。教説はそのブッダのあり方に導くための手段としてのみ、その存在価値を認められる。逆に言うと、涅槃に導く概念設定のみが法と認められる。我の実体視に導くような諸概念は戯論であって、

法とは認められない。

右の中観派の立場は、しかし、たといそれが概念設定にすぎぬとはいえ、諸法(諸存在)の縁起、空性という事態まで否認するものではない。それはものの「真実のすがた」(tattvasya lakṣaṇam 諸法実相＝dharmatā)である。その「真実」を見ること(tattvadarśana)を目標とするのでなければ、中観派は他派が誤解してなげかける虚無論者(nāstika)の名に甘んじなければならなくなろう。(全く同じ危険が唯識・如来蔵思想に逆の方向で存在すること、そしてそれは誤解によると言えることはもちろんである。)

中観派はこのように真実の見方を提示するにもっぱらであるのに対し、瑜伽行派は(如来蔵説も含めて)同じ真実の見方を前提として、それを如何に自分のものとするか、また、その出来る根拠は何かを問うわけである。したがって、中観・瑜伽行の訳語どおり、両者は本来、相互補完的なものと考えるべきであろう。

七　仏は作用論者

以上、仏教の思想をその枠組、有機的な構造の点から眺めてみた。肝心な、真実のすがた、真実の見方の内容には立入ることが出来なかったが、これは次下の各氏の論稿にお任せする。ここでは、ただ一つだけ、それらの見方に通底する特色として、無常観のあること、それが仏教を一種の「機能主義」とよぶべきもの(反実体主義として)にしていることを、行(saṃskāra サンスカーラ)という言葉の用法との関連でごく簡単にふれて、むすびとしたい。

ブッダの基本的な見解としては「何であれ無常なるもの、それは苦である。何であれ苦なるもの、それは我ならざるものである」が挙げられることがあるが(苦諦の三相)、この「何であれ無常なるもの」とは、いわゆる「諸行」(sabbe saṅkhārā)で、仏教では無常なるものと「諸行」とは全く同じ範囲をさすものとの理解が一貫している(「諸行無常」)。それはまた、前に挙げたコーンダニヤの正見「何であれ集起するものはすべて、滅するものである」の中で主語たるものとも一致する。無常は「生あるものは必ず滅する」(「是生滅法」)と説明されるが、同時にその生滅が苦集と苦滅にかかわるものであることも、前に示した。このことがおそらく、縁起支を完結させるに当って、その一支として「諸行」(必ず複数であらわされる)を加えた理由であろう。すなわち、無明によって諸行は集起するが、それらは明=悟りにおいて滅する。

ところで、この「行」(Pāli. saṅkhāra, Skt. saṃskāra)は、集め作るはたらき(前に「形成力」と訳した)で、縁起の道理で言えば、ものを縁起させる因たるもの(その結果は「作られたもの」〔saṃskṛta〕。ただし、「作られたもの」は同時に他を「作るもの」〔saṃskāra〕でもある)、四諦でいえば、「苦を集めるもの」つまり、渇愛など、そして確立した教学においては、総じて、輪廻をあらしめるものとしての「業」(karman)、にほかならない。

業はまた行為である。仏教はこれを身・口(語)・意の三業とおさえ、さらに、その三業のうちで、意業すなわち心のはたらきを重視する。身・語の二業は心に応じて起るものとするのである。この心のはたらきをまた、心行(cittābhisaṃskāra)とも称する。一方、その種々の心行の中で、とくに意志(cetanā思)がまた「行」(saṃskāra)とよばれる。色・受・想・行・識の五蘊の一つとしての「行」がそれである。それは何かに向けて心を構えること、意志することである。

以上の「行」あるいは「業」はそれが生死輪廻をもたらす点で、「有漏」(sāsrava 汚れあるもの)とよばれる。そして、このような諸行の滅、心行の滅として涅槃が目標に置かれるのであるが、この涅槃に向けても、心ははたらく。というより、心を積極的にはたらかせ、理想的なものにあらしめなければならない。それもまた、意志としての「行」(saṃskāra＝bhāvanā あらしめるはたらき)である。仏教が求めるのは、この最高善としての涅槃へ向けての意志であり、それにもとづく修(bhāvanā)であり行(caryā, pratipad〔正行〕)である。さらに、この意志の力は、菩薩の場合に見られるような願生となり、業の規制力をも打ち破る力(「廻向」、自らの作った業の果報を他者のためにふりむける)ともなる。これらは総じて「無漏」の業とよばれるものである。菩薩はこのはたらきによってのみ菩薩なのであって、別に菩薩という句義(存在)はない(『般若経』)。

同じく仏もまた、その利他の仏業によってのみ顕示されるものである。如来が常住であるとは、輪廻する衆生のある限り、無功用、任運に衆生救済のはたらきをつづけるという意味である。如来の実在感はこの機能に支えられるものであって、如来という実体はない。

アーガマにおいて、ブッダはしばしば「作用論者」(kiriyāvādin)とよばれている。それは、生れでなく行為に重点をおき、宿命論に対して、業の縁生を説き、したがって、行為によって己が運命の開拓を主張するものである。「諸行」という言葉は、存在を機能に還元する言葉として、そのブッダの哲学にふさわしい発明であったと考える。

一言、蛇足を加える。慈悲とか、利他業ということは、この悟られた真実、諸行無常ということから出てくる観念ではない。しかし無常ということ、したがって、縁起、無我ないし空性は、利他業の可能性をよく説明出来る原理である。

2 仏陀論

——仏身論を主として

武内紹晃

一　仏陀在世時代における仏陀と法の関係

仏陀(buddha)は「覚者」、「さとれる者」の意味である。何をさとったかと言えば、法(dharma)をさとったのである。その法は「仏世に出ずるも出でざるも変らざる法」と言われる天地自然の不変の真実である。ゴータマ・シャーキャムニはこの法――ダルマ――をさとって仏陀となられたのである。したがってこのダルマをさとれば誰でも仏陀になることが出来る。つまり仏教は仏陀になる教え――成仏の教え――であると言うことが出来よう。仏陀はキリスト教をはじめ多くの宗教が説くような神(God)という超越的存在とは全く異なっていて、言わば人間としてのあり方、それも完成された人格にほかならない。このように考えれば仏陀は超越的存在である神にくらべて、はるかに親しみやすい、親近なものである。しかし、仏陀は人間と本質的に変らないものであると言うのではない。仏陀は「悟れるもの」であり、凡夫はそれに対してあくまで「迷えるもの」である。「悟り」と「迷い」とは真実と虚妄として非常にきびしく宗教的に決判せられねばならない。凡夫は悟りを求めて修行すればするほど、かえって罪悪深重の私が発見され、「悟り」とはほど遠い自己の真実が見出されるだけである。聖徳太子は「世間虚仮、唯仏是真」と言われた。その意味では仏陀は私に親しいどころか、全く私と隔絶した超越的存在でもある。

そこで「仏陀とは」と言う問いは仏教のもっとも根元的な問いであり、何時の時代でも問いつづけられて来た。ある意味では長い歴史を通して、仏教の中心的な課題は仏陀・如来と衆生との関係であったと言ってもよい。しかし仏陀とは何か、特に仏陀の身体である仏身とは何かが具体的に問われ、後世仏

陀論・仏身論として論議せられるに至るような、さしせまった問題として取り上げられるようになったのは、ゴータマ・ブッダの入滅という事実に直面してからである。この論議は原始仏教、部派仏教、大乗仏教に至る仏教の発展のなかで、発想の出発点にも相違があり、またそれぞれの発展の過程においても、いろいろな変遷があった。しかしその何れにしても仏陀崇拝の念がその根底にあったことは言うまでもない。

そうしたなかで、次第に仏陀は超越的な存在への方向が濃厚になり、二身説から、三身説へと発展していったのである。

ゴータマ・ブッダ在世中は仏弟子や在家の信者たちにとって、仏陀と言えばゴータマ・ブッダであって、それ以外にはないことは明らかである。仏弟子たちがゴータマ・ブッダに絶対の尊敬の念をいだいていたことは言うまでもない。しかしその尊敬は「神」に対する畏敬とは全く異質なものであったと思われる。いろいろな仏伝の伝えるところでは、ゴータマ・ブッダはその言葉や行動は非常に知的であったが、それを理論的に組織づけ、体系づけようとする哲学者ではなかった。また神と人との媒介者的なものとして見られることも全くなかったし、さらに教団の統率者的存在でさえもなかったと思われる。経典の伝えるところからうかがえば、ゴータマに逢い、またゴータマの近くにいるだけで、人々が安堵を感ずるような存在であったようである。

初期の仏教の資料を見ると、仏陀・如来はゴータマ・ブッダ自身を指すと考えられる場合もあれば、一方では人間としての肉体をもった歴史的な人格を超えた、普遍的、超越的な意味をもつ用例もある。

例えば、ゴータマ・ブッダが菩提樹下で悟りを開かれて、最初に説法された相手はそれまで一緒に苦行をした五人の比丘であった。ゴータマは五人の比丘のいるミガダーヤ(鹿野苑)に行き、説法しようと

近づいたとき、ゴータマを迎えた五人の比丘に対して、

比丘たちよ如来に名をもって、あるいは友よとの言葉をもって、話しかけてはならない。比丘たちよ、如来は阿羅漢であり、等正覚者である。比丘たちよ、耳を傾けよ、不死が得られたわたしは教えよう、わたしは法を示そう。(1)

と述べて説法をはじめられたとされる。この場合の如来は言うまでもなくゴータマ自身である。自らを如来とよんで、「名をもって」また「友よ」とよぶことを誡められたことは、人間としての肉体をもちながら、しかも証悟の体験に立って、迷妄の世界を超脱しておられることへのつよい自覚が示されている。また「阿羅漢であり、等正覚者である」と言われることは、ゴータマが覚者として超越的存在と一体となったことを示すとも言うことが出来る。

このほかにも仏陀・如来のはたらき、力用などがいろいろ述べられているものに、歴史的存在である仏陀ゴータマの人格を示していると考えられる文が数多く見られる一方で、次のようなものもある。

天とともなる、魔とともなる、梵とともなる世界において、沙門、バラモンおよび人・天とともなる人びとが、見聞覚知し、達し、求め、意によって思惟せるすべてを如来は正覚している。ゆえに如来と称せられる。(2)

如来は清浄であって、超人的天眼をもって、死につつあり、再生しつつある衆生を見、業によって動く衆生が、卑賤であり、また高貴であり、美しく、また醜く、幸福であり、また不幸であるのを知る。(3)

この二つの文例に見られる如来は、明らかに人間としての肉体のままの仏陀であるゴータマの限界を超えていると言うことが出来る。

この歴史的仏陀と超越的仏陀・如来との関係はどのように考えればよいのか。

その手がかりになるのは仏陀(buddha)と法(dharma)の関係であろう。ゴータマ・ブッダは有名な「自灯明・法灯明」(みずからこそがともしび、法こそがともしび)の偈を遺され、またパーリの『涅槃経』には「われによって説かれた法と律こそが、わがなき後のなんじらの師である」と遺教せられたと伝えられている。はじめに述べたようにゴータマ・ブッダは法を悟って仏陀になられたのである。ゴータマ・ブッダのよりどころは法そのものであったことは言うまでもない。したがって仏陀の教えは常に法を説かれたのである。そこで「仏世に出ずるも出でざるも変らざる法」として、法の普遍性、超歴史性が強調せられたのである。しかし法そのものは本来言葉によって表現することの出来ない、永遠不滅の真実である。そこで法は仏弟子や在家の信者たちにとってゴータマ・ブッダという人格を通して、ゴータマ・ブッダの悟られた法、また説かれる法として聞き、受けとめられた。したがって仏弟子にとって法はたんなる法、理法としては考えることは出来ず、ゴータマ・ブッダの教えの内容として、仏教としての法なのであって、あくまで仏陀が中心である。パーリの『ニカーヤ』や、漢訳『阿含経』に散見される「法は世尊をもととし、世尊を導きとし、世尊を依りどころとする」と説かれているのはまさしくこのことを示している。

このようにゴータマ・ブッダは人間的肉体をもち、クシナガラで入滅せられた仏陀であるが、その悟られた法は普遍にして、常住なるものである。『ニカーヤ』にはゴータマ・ブッダが「法を見るものはわれを見る、われを見るものは法を見る」[4]と語られたと伝える。ゴータマ・ブッダが法を悟って仏陀となられたと言うことは、法と一体となられたことを示す言葉と言うことが出来るであろう。逆に言えば不可言、不可思議な法が、ゴータマ・ブッダによってはじめて顕わになったと考えることも出来る。ゴ

ータマ・ブッダは人間としての肉体を離れることは出来なかったが、そのゴータマ・ブッダにこそ、普遍なる法、あるいは超越的な仏陀・如来が十全に顕現しているのである。

そこで仏弟子や信者たちにとっては、眼前の人間の肉体をもったゴータマ・ブッダと、彼が語る超越的な仏陀・如来との間に何らの矛盾も感じなかったのである。

それだけにゴータマの入滅は仏弟子にとっては想像以上のショックであったと思われる。このゴータマの入滅によって、仏陀崇拝の気持はゴータマに代る仏陀を求める考え方や、ゴータマの遺教のように、仏陀の悟られた法こそ仏陀の本質である、それが仏陀の本身であるとの考え方が出来た。何れにしても人間的肉体をもち、入滅せられた仏陀と、普遍的超越的仏身とが考えられるようになり、二身説が出来るのである。

二　色身中心の二身説

仏身を父母生身と実身、あるいは色身と法身とする二身説は、紀元四世紀頃まで仏身論の中心をなして来た。しかし内容的には原始仏教資料、第一期大乗経典、第二期大乗経典とその発展変遷に区分が見られる。

最初期の仏身論が色身中心であったことは言うまでもない。仏弟子たちは眼底になおまざまざと記憶されているゴータマの姿の奥に、普遍にして、超越的な法そのものを見、それを仏陀の本体と考えようとした。それを法身というのであるが、この場合の法身(dharma-kāya)は後の仏身論における法身のように仏陀のあり方として明瞭に考えられていたかどうかは疑問である。もともと身(kāya)は身体の意

味だけでなく、本体・聚合等の意味をもっているからである。初期経典にはあまり法身という語は用いられていない。「法身とか、梵身とかは如来の同義語である」[5]といわれるところがある程度である。このことから言うならば、原始仏教や初期経典では法身の思想というほどではなく、「法の本体」、「法の集り」ほどの意味であったと考えられる。あくまで肉身であったゴータマ・ブッダへの崇拝・讃嘆が中心であって、所謂色身荘厳説である。やや後世のものと思われるが『阿育王伝』[6]に阿育王の師であるウパグプタが、「如来の法身を見ることが出来たが、如来の色身を見ることが出来ない」と、仏陀の色身を見たいとの念願が述べられているのは、色身荘厳の法身説を示したものと考えられる。

この色身中心の仏身説は部派仏教の時代にも、そのまま引きつがれていたと考えられる。説一切有部や大衆部が色身の有漏説・無漏説を立てるのも、仏陀のすぐれた色身を荘厳するためであって、あくまで色身に重点をおいた二身説であることを示している。

それが大乗仏教になると、法が永遠不滅の仏陀の本身であるとの意味をつよめ、それにくらべて色身は無常であると、法身に重心が移っていき、大乗仏教の本格的二身説が確立されるのである。

三　第一期大乗経典の仏身論

初期の大乗経典では『般若経』、『法華経』、『華厳経』にそれぞれ特徴のある仏身論が見られる。

まず般若経典について見れば、本質的な仏陀と現象的な仏陀との区別をなし、肉身の仏陀であったゴータマ・ブッダを崇拝することから仏塔にまつられた釈尊の遺骨を仏陀の身体と考える仏塔崇拝者の仏塔信仰を批判して、仏陀の智慧である般若波羅蜜(prajñā-pāramitā)こそが真実の仏身であると言う。

『八千頌般若経』に「般若波羅蜜は如来の法身にほかならない」と言うように、法身と般若波羅蜜を同一視する。すなわち『般若経』の主題である般若波羅蜜が仏陀の本身であって、人間としての肉体である色身は仏陀の本身ではないと言う。そこで諸種の『般若経』に「如来はすなわち法身であって、色身をもって見るべきではない」と説くのである。これは如来の本質は法、法身であり、般若波羅蜜であって、色身すなわち人間的肉身であったゴータマ・ブッダをもって見てはならない。本来、仏陀・如来は形あるものとしてではなく、法そのものと見るべきであると言うのが般若経典の仏身観の基本である。そこには明らかに色身中心の仏身観ではなく、法身を中心とした二身説を見ることが出来る。

次に『法華経』について見れば、『法華経』には法身という言葉は非常に少なく、「法」を仏の本身とする考え方はあまり強くなかったと思われる。『法華経』は法を仏身とするというような理的なものではなくて、久遠仏という具体的な仏陀観を基盤としていたと考えられる。

久遠仏とは「如来寿量品」に説かれる久遠の昔に成仏した仏陀である。すなわち「寿量品」に「久しき以前に成仏した如来は寿命無量であり、常恒である」と説いている。このことは久遠仏が久しい過去に成仏した仏陀、あるいは単なる過去仏なのではなくて、時間を超えた、超歴史的な仏陀として考えられていたことを示している。その仏陀のなかに阿弥陀仏がある。この場合阿弥陀の原語は Amitāyus (無量寿)である。このように仏陀が時間を超えて常住であると言うことは、絶え間なく衆生を教化し、摂化する如来であることである。この仏陀観は浄土教の救済仏の考え方の基盤にもなるもので、先の『般若経』が悟りの法が仏身である、般若波羅蜜が仏身であると、仏の本身を向上的方向というか、仏道の極致に考えるのとはちがって、向下的利他的仏陀観と言うことが出来よう。

この超歴史的仏陀については西方仏土の阿弥陀仏にかぎらず、十方各仏土に仏陀の存在を示している。

さらに「見宝塔品」に「十方各仏土における、わが本身より現じた分身如来」と説かれるのによれば、釈迦牟尼仏が本身で、十方の他仏土の仏陀はその分身ということになる。これはゴータマの滅後、ゴータマに代る仏陀を求める考え方が、過去仏思想をおこし、未来仏、さらに現在他土仏というか、十方の仏土にそれぞれ仏陀を立てるに至った。それを再び釈迦牟尼仏を中心に統一をはかろうとする試みであったと考えられる。そして統一仏である釈迦仏は菩提樹下で成道せられた歴史的な仏陀ではなく、その統一仏である釈迦仏こそ久遠の寿命をもった久遠仏なのである。

このように『法華経』はさきの『般若経』とはちがって、極めて具象性のある仏陀観でつらぬかれている。この久遠仏の考え方は所謂「法身」とはちがって、具体的にゴータマに代る仏陀を求めようとした思いの発展線上のものとうけとることが出来る。

それ等の経典に比して『華厳経』の仏陀観はその何れとも異なり、ある意味では両者を統合する方向への発展があったと見られるところがある。『法華経』の諸仏は個別的で、限定的な性格をもち、その意味で具体的であるのに対して、『華厳経』の毘盧遮那仏は一仏で十方に遍満する仏として、普遍的、無限定的な仏陀である。この十方遍満仏である毘盧遮那仏は『法華経』に立てられる特殊的、具体的な十方の諸仏を普遍化し、無限定化して、諸仏ではなく一仏が十方に遍満すると説くのである。『華厳経』に阿弥陀仏の原語がAmitābha(無量光)であることも、毘盧遮那仏が無限の光明仏であることを示し、この光明仏は、いままで理的な面で語られて来た法の普遍性を、仏の上に具象化したものと言うことが出来よう。

四　仏陀の内在

『華厳経』において十方遍満仏として、超越的方向に進んだ仏陀の普遍性の理論は、さらに内在的方向にも考えられるようになった。第二期大乗経典時代の『涅槃経』、『如来蔵経』などの如来蔵経典群に説かれる如来蔵・仏性の思想がすなわちそれである。この仏陀の内在的な考え方は、実践修道の上では仏道を進めば進むほど向下的な自覚を伴い、仏陀とほど遠い罪悪深重の自己の姿が見出される、それにもかかわらず一切衆生が成仏し得るという仏教の根本的な教えが成立するのは、すべての衆生が仏性を有するからであると、一切衆生成仏の根拠となるものである。こうして仏陀の内在が考えられることによって、仏陀の普遍の理論は徹底すると言うことが出来る。

如来蔵の原語は tathāgata-garbha（如来胎）である。これは衆生が如来性を蔵することであり、まさしく仏の内在である。『如来蔵経』に「諸煩悩の中に如来智、如来眼、如来身有り」、「煩悩身の中に如来蔵あり、常に染汚無し」といわれる文がよくそのことを示している。

仏性の原語は「仏たること」の意味として buddhatā とか buddhatva が考えられて来たが、如来蔵系の経論の梵本やチベット訳から、その原語が buddha-dhātu であることが確認された。この言葉は如来蔵と同じ意味で用いられる。『如来蔵経』に「一切衆生皆仏性あり」とも、また「一切衆生皆如来蔵あり」とも言われることがそのことを示している。

この如来蔵・仏性の思想は古くからあった本性清浄・自性清浄という考え方だけから生じたものではない。『維摩経』に「般若波羅蜜と方便から菩薩が生れる」といい、また『法華経』「方便品」には仏子

(buddha-putra)という言葉が出る。仏子とは仏からうまれた子という意味で、衆生は仏からうまれた子ということになり、仏陀の慈悲の精神にもつながる。その立場からは如来蔵は衆生が如来に蔵されているという意味になる。こうした考え方がおりなして如来蔵・仏性の思想が確立されたのである。そうすれば如来蔵・仏性は単純に仏の内在を言うのではなく、仏陀の普遍性の理論を宗教的にうけとめたものと言うことが出来る。

ゴータマ・ブッダの滅後、仏陀崇拝の思念が、ゴータマに代る仏陀を求める考え方と、仏陀の本質である法そのものを仏陀の本身と考えようとする考え方をうんだが、初期の大乗経典のうち『般若経』と『法華経』にその傾向のちがいを見ることが出来る。『般若経』は後者であり、『法華経』はその前者である。普遍なる法を仏の本身として、法の普遍性を強調するのと、その法の具現者である仏自身に普遍性を求める考えとが結びつき、『華厳経』の毘盧遮那仏のような普遍的光明仏をよび、さらに如来蔵・仏性の思想となって、仏身の普遍性は一層徹底した。

このように大乗仏教の経典にも仏身観に変遷を見ることが出来るが、いずれも仏身の本質である法身、あるいは実身と、ゴータマのような具体的な仏身である色身との二身説であることには変りはない。もっともこれ等の経典のなかには種々の仏身を列挙する例もある。たとえば『華厳経』「十地品」には衆生身、国土身、業報身、声聞身、辟支仏身、菩薩身、如来身、智身、法身、虚空身の十身をあげ、そのうち衆生身、如来身を十種に開いている。しかしこの諸仏身も整理すれば二身におさめることが出来る。

五　菩薩と報身

大乗仏教では以上述べたような仏身論とともに、菩薩思想とよばれるものが、平行して発展した。菩薩(bodhisattva)は一般に、「悟りを求める者」すなわち求道者の意味とされるが、もともとは「悟りを得ることがきまっている者」であったと思われる。そこで初期の仏教における菩薩は成仏以前のゴータマを示す語であった。思えばゴータマが人間の肉体をもちながら、仏陀の悟りを開いたことは大変な出来ごとであって、仏弟子たちは人間の歴史の上でそれまでにはあり得なかったことと受けとめていた。それをゴータマがわずか数年の修行生活だけで得られるはずがないと考えた。そこでゴータマの前生の物語『ジャータカ』が出来るようになった。そこにはゴータマが無限の過去から何度も輪廻を重ねて、多くの生を経て、その間にあるいは猿となり、兎となり、また鹿として、さらには国王や富豪として善行をつみ、徳を重ねたことが物語られ、その結果人間仏陀が完成されたとするのである。つまり過去世における猿や鹿は求道者ゴータマの姿である。この成仏以前のゴータマのいろいろな姿、それが後に「釈迦菩薩」とよばれる菩薩にほかならない。

大乗仏教の経典に登場する菩薩は、『般若経』の常啼菩薩、『華厳経』の善財童子、『維摩経』の維摩居士など、何れをとってみても、人間的菩薩というか、特に在家者のすがたの菩薩が多いのが特徴である。大乗仏教の成立とともに、「発菩提心」ということが重要視されて、在家・出家、男女、貴賤を問わず、仏陀の悟りを求めて修行するものをすべて菩薩とよぶようになった。

大乗仏教には、悟りを求めるものすべてを菩薩とよぶ所謂「凡夫の菩薩」とも、また前に述べた「釈

迦菩薩」ともちがったもう一つの菩薩がある。それは弥勒、普賢、文殊、観音などの大菩薩である。これ等の菩薩はいまもましまして衆生を教化しつつある菩薩であって、その意味では修行を完成した菩薩と言うことが出来る。修行を完成して専ら衆生を教化する菩薩であるから求道者菩薩とも異なり、またいつも現存して、利他行をなす点では過去の釈迦菩薩とも異なっている。

このような大菩薩のうち最も早く成立したのは弥勒であろう。弥勒はゴータマ・ブッダによって成仏を授記された菩薩であって、現在は兜率天に住しているとされる。したがってこれはまさに成仏の前段階としての菩薩である。この弥勒がゴータマにつぐ大菩薩として、仏陀同様に崇敬され、帰敬されるようになり、弥勒信仰をうみ出し、弥勒像も作られるようになった。

この弥勒菩薩のように現存する大菩薩が次第に登場する。そのなかで最も親しまれて来たのは観音(Avalokiteśvara)である。観音は現在の苦難の救済者である。ゴータマ・ブッダは既に入滅し、弥勒の下生成仏は遠い未来であり、また阿弥陀仏等の浄土への往生も、いまの苦難の救済とは言えない。そこで現実の苦難の救世主として観音が登場する。観音は『大阿弥陀経』では極楽世界の阿弥陀仏の脇侍となり、阿弥陀仏の慈悲の実践者となって、以後現世救済者としての観音が阿弥陀信仰の流布に大きな役割を果たすようになった。

このような所謂大菩薩はいつもましまして、衆生を教化する菩薩として、いわば仏陀の衆生教化の具象化であると言うことが出来る。またこれ等の菩薩は例えば観音が慈悲、文殊が智慧、普賢が行というように象徴的に示される。この観音が慈悲、文殊が智慧を象徴すると言われることは、菩薩が願と行とを具えることを本質的特性とすることにかかわると思われる。

願とは本願・誓願であり、行とはその本願・誓願を実現するための実践行である。この願も行もそれ

それの菩薩によって各別である。観音の慈悲、文殊の智慧、普賢の行などは、菩薩の本願や行の特殊面の具象化であると言うことが出来る。しかし自らが悟りを完成するとともに、生きとし生ける者を救うという目標をもつ、深い慈悲に根ざしているということは、すべての菩薩に通ずる基本的な願である。

このような願と行とを具する菩薩の典型は『大無量寿経』に説かれる法蔵菩薩である。法蔵菩薩は五劫に思惟して四十八の本願を立て、長載永劫の修行によって、それを完成し、阿弥陀仏と名づけられる仏陀となられたと説かれる。阿弥陀は無量寿、無量光であって、無限の智慧と慈悲を示すのである。

この阿弥陀仏のような仏陀は報身仏とよばれる。報身の原語は文字通りには vipāka-kāya があてられるが、現在のサンスクリット語資料からは、後の三身のなかで述べる受用身の原語である saṃbhogika-kāya が報身と訳されたと考えられる。中国仏教は一般に報身の「報」は因願酬報の意味で、因位の菩薩が願と行とを完成したその結果としての仏身の意味とする。これは法蔵菩薩がその本願である四十八願と、その完成への修行によって阿弥陀仏となられたようにである。そうであれば報身は阿弥陀仏に限らず、願と行を完成して仏陀となられたものはすべて報身と言うべきであるし、さらに言えばすべての仏陀はみな報身ということにもなる。したがってこの報身は、願と行とを本質的特性としてもつ菩薩思想が必然的にうみ出したものであると言うことが出来る。またこの報身は前来述べて来た二身の何れでもおおい切れない、その何れでもない仏身の概念と言い得る。

ここでもう一度菩薩にかえると、大乗仏教では、悟りを求めるものすべてが菩薩といわれるとともに、観音菩薩や普賢菩薩のような、仏陀の本願、慈悲の具体的実践者も同じ菩薩とよばれている。また大乗仏教の経典や論書には、仏陀の衆生教化のはたらきが、仏業・菩薩業として説かれ、特に菩薩業にはもっぱら利他行が強調されている。ここに利他行を標榜する大乗菩薩道の意味を味わうことが出来る。

以上述べて来たような仏身にからんだいろいろな内容の変遷、発展のなかに三身説が成立する素材が出揃うのである。それ等に綜合的なまとまりを与えたのが瑜伽行唯識学派の三身説である。

六　瑜伽行唯識学派の三身説

瑜伽行学派は、後世龍樹(二―三世紀頃)を祖とする中観学派と並んで、インド大乗仏教を二分する学派として発展したが、その淵源である弥勒の論書や、無著、世親(五世紀頃)の教学は龍樹によって組織された空の哲学とよばれる教学をふまえて、積極的に勝義、真実を示しながら、龍樹のなし得なかった仏道の体系を教学の核心に打ち立てたもので、この教学こそまさに、ゴータマ・ブッダより部派仏教さらに龍樹の教学をふまえた大乗仏教の集大成であると言うことが出来る。この学派の祖師方によって確立された三身説も、それまでのいろいろな仏身観、仏陀観を綜合したものと言えるし、さらに仏道の体系の確立も、三身説に裏付けられるとも言い得る。

所謂三身説は、まず弥勒頌、世親釈とされる『大乗荘厳経論』(Mahāyānasūtrālaṁkāra)にあげられる三身、すなわち自性身(svābhāvika-kāya)、受用身(sāṁbhogika-kāya)、変化身(nairmāṇika-kāya)である。『荘厳経論』の三身は第九章(漢訳「菩提品」第十)の第六十偈(7)(漢訳五十四偈)から七偈にわたって説かれる。この仏身の偈の内容は無著の主著『摂大乗論』「果智分」にそのまま受けつがれている。

『荘厳経論』第六十偈には、

自性身と、受用身と、変化身とが、実に諸仏身の差別であり、しかも第一〔身〕は〔他の〕二〔身〕の所依である。

世親釈には、

諸仏には三身がある。自性〔身〕は法身で、転依を特質とする。受用〔身〕はこれによって、〔説法の〕大集会において、法楽の受用をなすもの、変化〔身〕はその変化によって衆生を利益するもの。

と総説し、その内容が以下の六偈に説述されている。それを『摂大乗論』では「果智分」のはじめにまとめて次の如く述べる。

このうち自性身はもろもろの如来の法身のことである。それは一切法について自在であることの所依であるからである。受用身は諸仏の種々の〔説法の〕集会においてあらわである〔仏身〕であり、極めて清浄な仏国土と大乗の法楽を享受するからである。変化身とは法身をよりどころとする〔仏身であって〕、兜率天に住することをはじめとして、〔そこから〕没して、生をうけ、愛欲を享受し、外教の教えを受け、苦行をなし、菩提を証し、法輪を転じ、大涅槃を示す〔仏身である〕からである。(8)

この三身のなかで、特に『摂大乗論』の文からはっきり言えることは、変化身がゴータマ・ブッダを指すことである。これは二身説で言えば色身にほかならない。色身を変化身と言うことの意味から考えねばならない。変化の原語 nirmāṇa は、もと「創造」の意味をもっていたようであるが、仏教では仏陀の絶対化が進んでも、「創造」というはたらきは一度も仏陀には付与せられたことはなかった。仏は法を本質とするので、常に法の普遍性によって、仏の普遍性が説かれて来た。そこで nirmāṇa は普遍なる法の現実へのはたらきかけを意味し、所謂「応現」の意味で用いられるようになった。

このように色身が変化身と言われることは、ゴータマ・ブッダが『ジャータカ』に見られるように、久しく生をくり返し、善根をつんで仏陀となったと言うのとは意味を異にして、普遍なる仏陀が衆生済度のために、人間的な肉体をもったあり方として応現したものであると考えたのである。『荘厳経論』

の世親釈に「変化(身)はその変化によって有情を利益するもの」というのはその理を示し、また同じく六十三偈の世親釈に「変化(身)は利他の成就を特質とする」と述べるのも、変化身が有情利益のために応現した仏身であることを示すのである。このような仏身はゴータマ・ブッダに限らずほかにもあり得るわけである。

次に、最初の自性身は如来の法身であって、一切法において自在であることのよりどころであり、また他の二身のよりどころであると言われる。これは二身説で言えば正しく法身に相当する。法性・真如がそのまま仏・如来の本性・自性であるということから自性身と言われるのである。法性・法界そのものである。『荘厳経論』第九章五十九偈[9]には法の「起の義」(vṛtty-artha)として、仏の三身が述べられ、次の六十偈から仏身の偈が展開する。自性身とはその起動する法界そのものということになる。そこでこの自性身こそ次の受用身、変化身の根柢となり、根拠となり得るのである。したがって自性身は法界を自性とし、全世界に遍満するとともに、不動の智であり、常住の仏身である。自性身は人間の思惟、認識を超え、不可知であり、不可視であり、まさに不可思議であって、色もなく、形もましまさぬものである。それに対して受用身と変化身は動くものであり、変化するものであり、また何らか可視的である。

さて三身説の最も特徴を示すのが第二の受用身である。受用身についての『荘厳経論』や『摂大乗論』の説明によれば、次の三つの特徴をあげることが出来る。

(一)諸仏の説法の会座においてあらわである仏身
(二)清浄なる仏土を享受する仏身
(三)大乗の法楽を享受する仏身

この第二、第三の浄土と法楽の享受ということが最も端的に受用身の特徴を示している。第二の浄土を享受する仏身ということは、受用身が浄土の仏身であることを示している。『摂大乗論』無性釈には「極楽世界等においてあらわである」と釈している。第三の法楽の享受については、まず法楽の享受つまり受用に二つがある。ゴータマ・ブッダが菩提樹下で成道せられてから、数週間沈黙せられて、自らの悟った法をかみしめ味わわれたと仏伝は記している。これを「自受用楽」と言う。この「自受用」はやがて「他受用」としてはたらく。自らの法楽を他にわかち、説法することがそれで、ゴータマ・ブッダが菩提樹下から立ち上って、法輪を転ぜられたようにである。このことが第一の諸仏の説法の会座においてあらわである仏身ということとかかわると思われる。

この自受用と他受用については、後世『成唯識論』などでは、それぞれ自受用身、他受用身と別立して四身説を立てるようになるのであるが、自受用と他受用とは本来別のものではない。

前にあげた『荘厳経論』第九章六十三偈の世親釈に、

受用身は自利成就が特質であり、変化身は利他成就が特質である。

と、自利成就をもって受用身の特質とする。しかし『荘厳経論』と余り年時をへだてずに成立したと考えられる『究竟一乗宝性論』にも同名の三身が述べられる。(漢訳は実仏・受法楽仏・化身仏、および法身・報身・化身となっているが、原語は法身が dharma-kāya である以外はすべて同じ。)この『宝性論』では『荘厳経論』以上に仏身についての説述に紙幅を費やしているが、内容的には『荘厳経論』のような論理的な組織をもった叙述ではない。しかもその内容は常に第一身と第二・三身とを区別して、基本的には二身説と言ってもよい説きぶりである。そして第二・三身については利他を特質とすることが強調せられる。つまり『宝性論』では受用身は利他を特質とする仏身と位置づけられているのである。

この二つの論書がそれぞれに受用身を自利を特質とすると言うのと、利他を特質とするのとのちがいは、『荘厳経論』が極めて向上的な性格をもった唯識学の論書であるのに対して、『宝性論』はより向下的性格の顕著な如来蔵思想の現存する唯一の体系的論書であるから、この二つの教学の性格のちがいにもとづくものと考えられる。しかしこれはまた、もともと受用身自体が自利・利他の二面を兼ねそなえた仏身であることを物語っているとも言えるのである。

『荘厳経論』第九章には仏の智慧の分別の偈が説かれ、そこに大円鏡智、平等性智、妙観察智、成所作智の四智を説く。そのなかで、七十偈から七十三偈[10]には平等性智と妙観察智が説かれ、そこには専ら利他の用が説かれる。安慧釈によれば、平等・妙観二智は受用身に当てられる。さらに七十四偈には成所作智が、変化身の智であると言われる。こうして「自利成就が特質である」と説く『荘厳経論』自体が、受用身のはたらきとしては利他が説かれているのである。思えば元来大乗仏教においては、自利の成就とは利他の化用としてはたらいてこそ自利の成就と言い得るのである。

このように受用身が自受用と他受用、自利と利他という二面性をもっていることが、三身説において、自性身と変化身の間にあって、三身説の中心となり、また両者をつなぐ意味をももつのであるが、三身説における受用身の占める役割はそれだけではない。

自性身が前述のように法性、法界そのものであり、言わば全く抽象的原理的であり、黙・不動であるのに対して、受用身は法を享受する仏身である。法の享受ということは黙・不動の自性身ではあり得ない。法の享受がなされるためには自性身が黙・不動の座から一歩下って、動の世界、具象相対の世界にあらわれねばならない。法性そのものである自性身が自己をあらわし、動の世界にあらわれたものが受用身である。法の享受ということはこの受用身においてはじめて可能なのである。『中辺分別論』の安

慧釈に「自性身が受用身において現等覚する」といわれることは、まさしく受用身こそが悟りの完成であることを示している。

受用身の原語である saṃbhogika-kāya が報身と漢訳されて、中国仏教以後の仏身論の中心となるが、受用身こそ因位の願と行の果報として、浄土を現成し、法楽を享受する仏身と考えられたからであろう。また受用身は等流身(nisyanda-kāya)ともよばれる。等流とは流れ出るの意味で、法界が流れ出て大悲としてはたらくこと、法界が自己を顕現すること、それが受用身なのである。

中国で曇鸞が『往生論註』に「法性法身より方便法身生じ、方便法身より法性法身を出す。この二種の法身は異にして分つべからず」と言う。この二種法身はそれぞれ自性身、受用身に相当し、その相互の関係を示すものである。

また仏身には三十二相という身体的特徴があることはよく知られるところである。しかし後世の三身説ではこの三十二相は受用身のもつ特徴であって、変化身については語らないのが常である。三十二相は頭上の肉髻や、眉間の白毫、手の指縵などである。仏像の作者がつとめてそれ等の相を表現しようとしたが、三十二相のなかには到底表現し得ない抽象的なものもふくまれている。しかし三十二相はもともと転輪聖王のもつ身体的特徴として語られたものであるから、人間的肉体について考えられたものであることは明らかである。それが後に受用身のもつ特徴と考えられるようになったのである。かのアシダ仙人が嬰児であったゴータマを抱いて三十二相を認め、仏陀になることを予言した物語は、アシダ仙人はゴータマの肉身ではなく、受用身を見たと考えるべきなのかも知れない。

また先の受用身の第二において「極楽世界においてあらわな仏身」とも言われるように、受用身は浄土において菩薩によってのみ見ることが出来、凡夫には不可視な仏身である。しかしその第一には「諸

仏の説法の会座においてあらわである仏身」という。それに対する世親釈真諦訳では菩薩衆の会座であると言う。それでこそ第二、第三とも相応する。それでは変化身であるゴータマ・ブッダの説法は如何に考えるべきなのか。たしかに人間的肉体をもったゴータマ・ブッダは比丘衆に向かって説法した。経典には対告衆として常に比丘とともに菩薩衆の名がつらねられている。これは菩薩は変化身としてのゴータマではなく、ゴータマのなかに受用身を見てその説法を聞いたと考えるべきなのであろう。

このように考えて仏伝その他を見るならば、ゴータマ・ブッダに見出される超人的な要素がすべて受用身を形成する素材となったと考えられる。かくして受用身に変化身にはない高度な普遍性や超越的性格が与えられていったのである。この意味で受用身は人間にとっては超越的であるとともに、先来述べて来た自性身の具象化である仏身とも結びつくのである。

かくして受用身が自利・利他の二面性をもつということは、さらに一方では人間的仏陀、変化身の超越的方向と、同時に絶対である自性身の具象化であるという、現象的であるとともに超越的、歴史的であるとともに超歴史的という二重の性格を荷なうものであることを知るのである。受用身は歴史的仏陀に範をとりながら、そこに絶対の法性が具現するものとして、また歴史的と超歴史的とがまじわるところにうまれるものである。具象的に語られる浄土もまさにこのようなもので、受用身が浄土の仏身と言われるのはこのような意味においてである。

以上のような受用身を中心とした三身説は大乗仏教の種々の思想を背景として、それに理論的根拠を与えるものとして展開したものである。大乗仏教の涅槃は無住処涅槃といわれる。不住生死ということは、自性身が法性・法界そのものとして絶対寂静であることであり、不住涅槃とは法身は不断であると言われるように、そのはたらきは滅することなく、寂静の涅槃に止まらず、慈悲の用として受用身、変

化身として現象の世界に立ち帰るのである。大乗仏教の菩薩道の特長を示す「願生」の思想、自らの意志によって苦悩の存在に生を受けて、衆生を済度とするという考え方も、この三身説のなかで理論づけられるのである。

以上はインドにおける仏身論の変遷を中心に、その綜合としての三身説までの問題について述べたに過ぎない。この間にも複雑ないろいろな問題に言及せねばならないし、また中国や日本の諸宗において多彩な発展をした仏身観の非常に興味のある問題にもふれなければならないが、与えられた紙幅も許さないし、また現在の私の能力を超した問題もある。ただ言い得ることは、この三身説の考え方は以後の大乗仏教の仏身論の基盤として受けつがれて来たということである。

(1) 南伝大蔵経、第三巻、律蔵三、一六頁参照。
(2) 南伝大蔵経、第八巻、長部三、一七一頁参照。
(3) 南伝大蔵経、第九巻、中部一、一一五頁参照。
(4) 南伝大蔵経、第一四巻、相応部三、一九〇頁参照。
(5) 南伝大蔵経、第八巻、長部三、一〇三頁参照。
(6) 大正五〇、一一九c、一六〇b。
(7) S. Lévi, Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, Paris 1907, p. 45. 大正三一、六〇六a—c。
(8) 影印チベット大蔵経、一一二—二三三—三、四。大正三一、三七〇a。
(9) S. Lévi, op. cit., p. 45, l. 1.
(10) Ibid., p. 47.

3 経と論（一）

――経から論へ

江島恵教

はじめに

仏教思想の展開は、言うまでもなく、仏教徒の主体的な営みを中心とする。そして、その全体ではないにしても、少なくとも一部分は、いわゆる経・律・論の三蔵という文献資料を通じて知ることができる。仏教思想の文献学的研究がこれを主たる資料とするのは、仏教徒の営みがその成立の時点で三蔵のなかに文章化されているし、成立以後はそれを信じ、規範とした仏教徒の営みがあると見なされるからである。

ところで、経は仏が直接語り、行なったことを仏弟子が記録したものである。漢訳語としての「経」には「スートラ」(sūtra パーリ語で sutta)が直接対応するとともに、「スートラーンタ」(sūtrānta パーリ語で suttanta 契経)、「アーガマ」(āgama 阿含)、「ダルマ・パルヤーヤ」(dharma-paryāya パーリ語で dhamma-pariyāya 法門)、「ニカーヤ」(nikāya)などの訳語としても使われているが、いずれも仏の教えを内容としている点に変りはない。一般に経典、聖典と呼ばれるものがこれである。

律は在家者も含みうるが主に出家者が守らなければならない生活上、教団上の規定を中心とする。厳密には規定の条項を指す戒(śīla)あるいは条項の集成としての別解脱(prātimokṣa)と、その解釈・適用法を規定した律(vinaya)が区別されることもあるが、いまは生活規定・教団規定に関する文献と捉えておけばよい。そして律も経と同様に仏が直接語り、制定したもの、「仏説」と見なされている。

論は経・律とは違って仏自身が語ったものではない。仏教徒が個人の名において、あるいは集団として、主に経に表された仏の教えを解釈することによって述作したものである。論は仏の教えとしての法

の研究として出発しているから、「法についての研究」を意味する「アビダルマ」(abhidharma パーリ語で abhidhamma 阿毘達磨)が古い呼称であるが、ある時点からそれが「シャーストラ」(śāstra)などと呼ばれるようになっているから、漢訳語の「論」の原語にあまりこだわる必要はない。仏教徒が個人あるいは集団で著した著作が論であるとしてよい。したがって仏教徒の著作であれば、インド人でなくても中国人・日本人などの著作であっても、論に分類・編入されることがある。

経・律・論はそれぞれが多数の内容を含みもつので、それに「蔵」(piṭaka)という語をつけて「経蔵」「律蔵」「論蔵」と呼び、それを「三蔵」(tripiṭaka)と総称する。

以上は三蔵のいちおうの定義、大体の内容であるが、三蔵の在りかたは仏教史において一定ではない。いまそれをインド仏教の歴史[1]に沿って概観すれば、

(1)初期仏教時代(紀元前五―三世紀)――原初的な経と律が成立。

(2)部派仏教時代(紀元前三―一世紀)――主に戒律の解釈をめぐって仏教徒は部派に分裂し、各部派それぞれにおいて経・律を整備。従来は口承であった経・律が文字化されるとともに、部派の存立にも関わる「法についての研究」としてのアビダルマ、すなわち論が形成され始め、ここに「三蔵」の概念が成立した。

(3)初期大乗仏教時代(紀元前一―紀元後二世紀)――在家者あるいは一部の出家者が「仏」の観念を拡張することを通じて、「仏説」としての多数のいわゆる大乗の経が出現する。大乗仏教徒は集団ごとに自らの経を唯一の権威と見なし、例えば「般若経教団」「法華経教団」といった多数の教団を形成し、各教団は独自性を保ちながら、相互に交流しあうとともに、また編成替えも経験した。この場合、旧来の出家者中心の部派にとって重要な律は、具体的形式として保持されつつも、一部精

神化される。なおこの時代、小乗部派の経・律は出家者の僧院内で定着し、安定した経・律のもとで論の形成が推進された。つまり、各部派は経・律・論の三蔵を整備し、大乗の教団は経を中心に動いていた。

(4)中期大乗仏教時代(紀元二―四世紀)――自らの仏教を「大乗仏教」とする共通の意識が大乗仏教教団のあいだに定着し、多くの大乗の経が成立しかつ増広される。一部には、例えばナーガールジュナ(Nāgārjuna 龍樹、一五〇―二五〇頃)の『中論』といった論が著作される。小乗部派の方は僧院にあって危機感をつのらせるとともに、論の精密化を計る。

(5)大乗仏教発展時代(紀元四―八世紀)――大乗仏教では出家者が主流となり始め、多くの経が引続き成立する。なかには構成上は経であっても論的な性格をもつ、例えば『解深密経』のような経も含まれる。ヴァスバンドゥ(Vasubandhu 世親、四〇〇―四八〇)を初めとする多数の論師が僧院を舞台として輩出し、中観派・瑜伽行派という学派[2]が形成、発展させられる。他方小乗部派は大乗仏教徒と同じ僧院に同居、あるいは独自の僧院を維持しながら、比較的早い時期に自らの論の体系化をほぼ完成している。

(6)後期大乗仏教時代(紀元八―一三世紀)――僧院を中心として大乗の論の著作は進められ、学派の統合、序列づけが計られる。他方、おそらく在家者の間から当時の一般ヒンドゥイズムの信仰を取りいれて密教の運動が起り、新しい性格の経が成立する。多少の時期を経て、おそらく九世紀頃に、この運動は僧院の出家者にも影響を及ぼし、以後、論の著作がなされる。

このように経・律・論という三蔵のカテゴリーをキーワードとしてインド仏教史を概観すると、経は一様でなく、律は一部精神化された[3]とはいえ主に小乗部派で固定化し、論は多様なものが次から次に

著作されていることが明らかであろう。さきに述べた経・律・論の定義はたしかに各時代を通して維持されている。しかし、とくに経と論の具体的内容は個々別々である。また仏教史のある時点を取ったとすれば、その時点ですでに、経・律・論の具体的内容は仏教徒の集団ごとに異なり、また仏教徒個人のもつ知識のレベルでは、それはさらに範囲について限定的、理解について特殊的であったとしなければならない。結果として、仏教徒の集団あるいは個人における主体的営みは、限定的、特殊的な経・律・論との関係でしか成り立たないのである。したがって、特定の時点におけるその総体としての仏教は、経・律・論というカテゴリーは守られていても、かなり複雑な多重構造をなしていると言ってよい。また三蔵だけが仏教のすべてではない。それは仏教徒が生きていたそれぞれの時点における文化的社会的背景をもち、かつ文字にならない行動をも包含するので、もっと複雑になる。この複雑極まりない多重構造が変化してきたこと、それがインドに限らず仏教の歴史である。そして仏教思想の歴史は、その多重構造の中で仏教徒の主体的営みが意識的に文章表現にもたらされたものの歴史である。

このような仏教思想史のなかで、「仏説」としての経、聖典はどう捉えられてきたであろうか。

経の成立事情と内容が多様であるだけに、この問題の解明は雑多なものを対象とする。まさに経は多種多様である。しかし、「経は仏説である」[4]とする認識は歴史上カテゴリカルに一貫している。したがって、この問題を「聖典論」と呼ぶことができるとして、その解明は個々の聖典の成立事情と内容の記述ではなく、聖典の概念、その評価、位置づけを歴史的に記述することを任務とすると規定してよい。それはちょうど「仏陀論」が仏陀の概念の歴史的記述を任務としているのと呼応する。「聖典論」と言えば、聖典の成立史にもなりうるし、またある特定の信念に基づく聖典の主観的評価の表明ともなりうるが、ここでは仏教思想史研究の視点から、インドの仏教徒が聖典の概念、その評価、位置づけについ

てどう考えていたか、それを歴史的に多少追跡してみたいと思う。なおタイトルを「経と論」とするのは、経の評価などが論のなかで議論されることが多いからである。また、場合によっては経と論とが拮抗関係にあったり、論が経とは一見無関係に著作されたりして、二者の関係の揺れは意外に大きく、その点についての考察は仏教思想史研究において重要な一局面を構成すると思われるからである。

一　経と法

歴史的な存在として仏ゴータマ(紀元前四六三―三八三頃)が直接語り、行なったことを記録した(と信じられている)ものが三蔵のなかの経、経蔵(sūtra-piṭaka)である。この場合「経」という概念の外延はかなり広くなっている。仏が直接語り、制定した(と信じられている)ものとしての律、あるいは律蔵(vinaya-piṭaka)、すなわち生活規定・教団規定に含まれないすべての「仏説」、聖典を指す。じつはこの意味での「経」の概念は、歴史的には、ゴータマ時代よりかなり後れて成立した。(5)

仏ゴータマの言行は、滅後二度または三度にわたり、弟子たちによって確認・集成(結集)されたという。すでにこの時点でその内容に異なった意見があっただろう。ということは、仏の言行の内容について弟子たちの記憶・理解は区々であって、その多様な記憶・理解をどういう形式でまとめあげるかについての考えかたにも多様な意見があって、その確定に手間どったと思われるからである。ともかく「仏説」は集成された。いったん集成されたとはいえ、それ自体は口承によって伝えられたわけであり、口承内容は仏教徒の部派分裂後それぞれ部派の責任において定着された。それが文字化されて伝承された結果の諸形態は現在、南伝パーリ五部(nikāya)、一部サンスクリット語の断片、あるいは北伝漢訳四阿

含(āgama)として伝えられている。われわれがいま「仏説」として見ることができるのはこれらであり、歴史的な「仏説」に端を発するとはいえ、すでに伝承の過程で変容した「仏説」である。いまパーリ五部や漢訳四阿含の具体的な成立過程は無視したとしても、「部」「阿含」という語は、それらが成立するときに働いた部派の構成員の共通心理を反映していると思われる。南伝パーリ五部の「ニカーヤ部」(nikāya)という語は「分類的集成」を意味し、分類に主点を置いている。そして、ほぼ同じ外延をもつ北伝漢訳四阿含の「アーガマ阿含」(āgama)という語は「伝承」「伝統」を意味する。パーリ五部も総称的には「アーガマ」と称されるから、どれかの時点ではこれが「仏説」の共通な呼称であった可能性もある。すなわち、その時点で、「仏説」の内容をゴータマが現実に説いたかどうかの確認が不可能なまま、歴史的現実の確認よりもそれが伝承されてきているという事実のほうがより重要視され、「アーガマ」という現代的感覚からすればなんら価値判断を含まない語が、「仏説」を指すための語として使用されるに至った。ところが現実には伝承の事実が重視されていたから、「アーガマ」は単なる「伝承」ではなく、まさに「聖典」として評価され位置づけられているわけであり、これが経蔵と呼ばれるものとなる。

したがってこの場合の「経」は聖典としての総体を意味する。

ところが経蔵を構成する各部分は、いま述べたように「ニカーヤ部」「アーガマ阿含」とも称され、さらにそれを構成する個々の部分が「経」(sūtra あるいは sūtrānta)とも呼ばれる。例えばパーリ『長部』(Dīgha-nikāya)中の『大般涅槃経』(Mahāparinibbāna-suttanta)、あるいはそれに対応する漢訳『長阿含経』(Dīrgha-āgāma)中の『遊行経』(Mahāparinirvāṇa-sūtra)といった具合にである。「経」は総称でありかつ単称でもあり、歴史的には単称のほうが先に成立したと推定される。そしてこの事情はいわゆる大乗経典の場合にもあてはまるのである。(6)

さてこのような単称あるいは総称としての経は、初期仏教以来「法」(dharma パーリ語で dhamma)と呼ばれ「律」と並置されることがある。[7]『大般涅槃経』で、仏ゴータマは死に臨んでアーナンダに向かい「アーナンダよ、わたくしがあなたがたのために説き示した法と律とが、わたくし亡きあとのあなたがたの師である」[8]と言っている。またパーリの伝承によれば、ゴータマの死後ラージャグリハ(王舎城)で開かれた第一結集では「法と律」とが集められたという。[9]ここで「法」は「律」と区別され、具体的には単称あるいは総称としての経を指している。「仏説」のなかで後に経蔵としてまとめられるものにほかならない。

しかしここで「経」ではなく「法」と呼ばれていることについては、それなりの理由がある。「法」という概念も多義的であるが、[10]ここでは仏ゴータマが説いた教え(教法としての法)といちおう解してよい。そうだとすれば具体的には仏の言葉ということになる。しかし言葉はなにかを指示しているわけであり、そこに指示されるものも同時に含まれている。さらに仏の言葉とそれによって指示されるものは仏を悟った者たらしめた解脱・涅槃を根拠とし、かつ目的とするので、これも含められていると見なければならない。法は単に物理的な言葉ではない。仏教徒の帰依対象として仏・法・僧の三宝があるが、この場合の「法」は言葉であると同時に、その言葉の根拠・目的となる体験された、あるいは体験されるべき真理としての解脱・涅槃のほうにより重点がかかっている。「法と律」と表現して経を律と対比的に「法」と呼ぶ場合も、やはり三宝中の「法」と事情は類似している。必ずしも真理のほうに重点はないかもしれないが、この側面も充分考慮されてのことと思われる。もしもそうでないとすれば、「律」との区別が非常に不安定なものとなるからである。

このような意味あいで経が法と呼ばれるということは、単に呼称の相違ではなく、経を法として、真

理に裏うちされかつ真理という目的に導く仏の言葉として、高く価値づけていることを示す。

歴史的な観点からすれば、これは同時に初期仏教において確立された経の位置づけ、評価であると言ってよい。仏の滅後の仏教徒にとって師、指標となるのは言葉だけでなく、仏によって体験されあるいは仏教徒が体験すべき真理をも指す「法」であり、その一部が「経」として伝承されていると認められるのである。

二　法とアビダルマ

現在伝えられるパーリ五部と漢訳四阿含は、何度も言うように、「仏説」が文字化されて伝承された結果の一形態であり、仏ゴータマよりも後代のものを含んでいる。そしてそれが伝承される過程は言葉としての経の研究とともに、目的としての真理、解脱・涅槃の追求、その歴史でもある。経で説かれる内容は記憶の便のために項目(法数)別に整理され、「要綱(マートリカー)」(mātṛkā パーリ語で mātika)が形成された(11)。これは古くはゴータマ在世時代に起源をもつとも考えられるが、現実的にはゴータマ滅後比較的早い時期に現われた。教えの内容を「要綱」の形にするためには、教えについての組織的な理解を必要とする。他方、ゴータマの在世時代から仏弟子たちのあいだでは、教えについて充分な理解を求めて「法についての議論」(abhidhamma-kathā)が行なわれていた。これが「要綱」的な経の表現形式をも可能にしたものと思われる。「法についての研究」としての「アビダルマ」は、この「法についての議論」に起源を求めることができる。そして現存するパーリ五部、漢訳四阿含のなかには、後に論蔵として独立するべきアビダルマ的性格・形態の経、例えば『衆集経』(Saṃgīti-suttanta)といった経が含まれ、これなど

はアビダルマの原初形態を示す。また五部・四阿含という経の分類自体は、ゴータマが語った順序で整理されているのではなく、形式的に長いか短いかとか、説かれる項目数が多いか少ないかなどといった規準を設定してなされたもので、法の分類もアビダルマの重要な任務のひとつであるとするならば、それ自体がすでにアビダルマ的な分類法を反映していると見なければならない。言いかえると、現在の初期仏教聖典、総体としての経は、それ自体の構成がアビダルマ的性格を帯び、かつアビダルマ的性格の経を一部収録しているのである。

さて「アビダルマ」という語であるが、原初的には「法について」(abhidhamme)を意味する副詞的表現であった。その場合も「律について」(abhivinaye)と併置されることが多い。そしてこの観念は「法についての議論」(abhidhama-kathā)という複合語となり、さらに「法」からの独立性が意識されて「アビダルマ」という単独の名称が名詞として使用されるようになる。それと同時に経・律・論の三蔵で最後に位置する「論蔵」が成立し始めて、部派仏教の確立を見る。「論蔵」の原語は少なくともこの時点では「アビダルマ蔵」である。そしてこの場合に「アビダルマ」は「法(ダルマ)についての研究」を意味する。

ところで、伝統的な「アビダルマ」の語義解釈は、南伝パーリ上座部系のものと北伝説一切有部系のものとに分かれる。南伝系では「アビ」という接頭辞を「勝れた」という意味に取って、その結果「アビ・ダルマ」は「勝れた法」と理解されている。これに対して北伝系では確かに「勝れた法」とする理解の存在も知られてはいるが[12]、「アビ」を原初的な「……について」という意味に取って、「アビ・ダルマ」はいちおう「法についての研究」と訳されうるような語義に解釈される。

これに伴って「勝れた法」と「法についての研究」の「法」についての理解内容も異なってくること

が予想される。パーリ上座部では「法」は仏の教え(教法としての法)と理解されており、伝統的にはアビダルマ自体も仏説と考えられている。

ところが説一切有部によれば「法」はそれにとどまらない。端的に部派仏教時代のものとは言えないが、ヴァスバンドゥの『阿毘達磨倶舎論』(Abhidharmakośa-bhāṣya)は「アビダルマ」の語義についても一定の解釈を与えており、ここで論じてきたことの理解の助けにもなるので引用しておこう。

ここでいう「アビダルマ」とは何か。

《無垢の智慧(prajñā)とそれに附随するものとがアビダルマである。》

ここで《智慧》とは法を弁別すること、《無垢の》とは《無漏の》のこと、《それに附随するもの》とは《それに伴うもの》のことであり、このようにして無漏であって五蘊からなるものがアビダルマと呼ばれていることになる。これはまず勝義的な(pāramārthika)アビダルマである。

ところで通俗的な(sāṃketika)〔アビダルマ〕とは、

《またそれを獲得するための〔智慧〕なるものと論書(śāstra)なるものも〔アビダルマ〕である。》

また〔法の〕聴聞(聞)・思索(思)・修行(修)に基づく有漏の〔後天的な〕智慧と生得の〔先天的な智慧〕とそれに伴うものと〔がアビダルマであり〕、さらにその無漏の智慧を獲得するための論書なるもの、これもその〔無漏の智慧〕の準備事項(sambhāra 資糧)であるからやはりアビダルマと呼ばれる。さらに語義上は自己の特性を堅持するからダルマであり、したがってこのような〔勝義的・通俗的なアビダルマ〕は勝義そのものとしてのダルマたる涅槃、あるいはダルマの特性(dharma-lakṣaṇa 法相)に対して向かっていく(pratyabhimukha)ダルマという意味で「アビ・ダルマ」なのである。(13)

ここではまず勝義的なアビダルマの内容が、悟りへ向かう無漏の智慧とそれに附随するものとされる。

また、勝義そのものではないがそれを指向する通俗的、世俗的なアビダルマをも積極的に容認し、その内容は無漏の智慧の獲得を目指す有漏の智慧とそれに附随するもの、さらには同じ目的をもつ論書、まさにアビダルマ論書であると明示されている。そして無漏の智慧が勝義そのものとしての法である涅槃に向かっていくこと、あるいは有漏の智慧が法の特性に向かっていくという「アビ」の語義解釈を補っている。

この「アビダルマ」の定義で、それが向かって行く対象は第一義的に真理としての法、涅槃であり、副次的には涅槃を含む諸法の特性(法相)である。けっして仏の教え(教法としての法)ではない。むしろ前に「法と律」という表現について述べたことに関連する。すなわち、少なくとも説一切有部系では帰依対象としての法は基本的に涅槃のみであり、それと対応するのである。この点、パーリ上座部がアビダルマの内容を「勝れた法」としての仏説とし、また帰依対象としての法を戒・定・慧・解脱・解脱知見の「五分法身」という仏が体得し語った内容と涅槃の両方を意味させているのとは多少異なっているのである。(14)

アビダルマの成立はまさに論蔵の成立と同義であることは言うまでもない。そして北伝中心の説一切有部系に限定すれば、アビダルマ論書は、(1)『集異門足論』『法蘊足論』のように、まだ経への密着度が高く、部派に固有の思想が現われない最初期の段階、次いで(2)『識身足論』『界身足論』『施設足論』という経説に依拠しながら主題別に法を研究するもの、各主題を法の分類の視点から緩やかな体系化を目指した『品類足論』、より整備された体系をもつ『発智論』を経て、『発智論』の詳細かつ浩瀚な注釈書としての『大毘婆沙論』(玄奘の漢訳本で二〇〇巻)の成立を見、ここでアビダルマは経からは完全に

独立して独自の研究が盛行する段階を迎える。時代的には紀元二―三世紀頃までのことと推定されている。『大毘婆沙論』の編集には多くの論師が関与し、まさに当時のアビダルマが学問として行なわれていたことを窺わせるが、それは同時に論点の細分化、多様な意見の併存を許す状況の発生でもあり、体系的知識の獲得は困難になった。そこで第(3)段階として総合的かつ体系的な論書としてダルマトラータ(Dharmatrāta 法救、四世紀)の『雑阿毘曇心論』などが現われ、ヴァスバンドゥ(五世紀)の『阿毘達磨倶舎論』、それに批判的なサンガバドラ(Saṃghabhadra 衆賢、五世紀)の『阿毘達磨順正理論』『阿毘達磨蔵顕宗論』が著され、以降は『倶舎論』がアビダルマの標準的な綱要書としての位置を得る。[15]

ここに至る七世紀にも及ぶ長いアビダルマ形成・発展の歴史において、経はどう取扱われ、評価されてきたであろうか。ひとことで言ってしまえば、経のもつ比重が除々に軽くなる過程がアビダルマ形成・発展の歴史であったということになる。

右に見たような第(1)段階のアビダルマは一見して、経の抄録か抄録された経についての簡単な内容説明である。

そして第(2)段階の『識身足論』の帰敬偈を見ると、「アビダルマという正法の灯は心のなかの浄らかな眼であり智の根本である。……この勝れた法を理解して聡明な者になれば、ひとはこの聖教(アーガマ)を悟り真の仏子になる」[16]とあり、アビダルマが「勝れた法」であり、アーガマ理解の手段と位置づけられていることが見て取れる。また、この『識身足論』はその冒頭[17]において、「過去と未来のものは存在せず、現在のものと無為とは存在する」という化地部・大衆部的な立場から「三つの不善根がある。貪は不善根であり、瞋は不善根であり、癡は不善根である」という経典を解釈するのがいかに難点の多いものか、それを指摘することによって説一切有部のテーゼである三世実有説を論証している。その趣旨は「貪不

善根を不善根とひとが認識する場合、過去の貪不善根を認識しているのであれば、過去のものは存在し、未来・現在のものについても同様である」とするものである。これは「認識は必ず対象をもつ(識有境)がゆえに三世実有である」という、『倶舎論』などでも紹介される三世実有説の理論的論証(理証)を先取りしているわけである。[18] ただここで注意すべきだろうが、この『識身足論』の議論においては、不善根の分類を示すにすぎない経典がいきなり三世の時間軸のなかに持ちこまれているために、経典の内容と論証の内容の結びつきに唐突な感じが残る。これは経典解釈(経分別)の途中で、場合によると副次的に、三世実有説あるいはそれに対立する説が出てきたことを示唆する。そしてその場合、経典はそれ自体で三世実有を証明する能力はなく、解釈をまって、あるいは論証を伴って証明能力を付与される。換言すれば、経典自体よりもその解釈、附随する論議・論証に重点がかかり、論議・論証の展開がアビダルマの任務と考えられていた。『大毘婆沙論』は経典の解釈よりも論議・論証に比重をかけて多様な意見を集成したものであり、経典のみならず先行する『発智論』などにも一定の権威を認めている。

われわれはこの第(2)段階のアビダルマのなかに、経典に附随したものとはいえ、理論的論証の定着を見てよいと思う。

そして綱要書が続出する第(3)段階においては、経典と理論的論証とが対等な関係で併置されるようになる。

第(2)段階から第(3)段階への展開は、アビダルマの進んだ体系化と意見の取捨などによる論点の明確化によって特色づけることができる。またそれと同時に、ほとんどの論書が簡潔な韻文(偈・頌)に注釈的説明的な散文(長行)を附すという論述形式をとるようになっている。『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』『雑阿毘曇心論』(以上四世紀末以前)は内容面で順次発展してきているが、界・行・業・使(随眠)・賢聖・

智・定の六品が中心となり、補遺的な修多羅・雑・論（または問論）の三品、あるいは修多羅・雑・択・論の四品が追加されるという構成では共通している。[19] 問題はこの補遺部分、なかでも修多羅（sūtra）品であろう。修多羅品といっても経典の直接的引用集ではなく、例えば「世尊は三界を説きたもうた」というように多数の項目を掲げて、それぞれについて説明を加える。その項目の順序を『阿毘曇心論』でたどれば、世間の在りかたに関係する三界・三有・七識住・十二支縁起・六界（六大）、見修道関係の四聖諦・四沙門果・四道（四通行）・四不壊浄などなどと、一定の原則があるようにも思われるが、原則があるとしても緩やかなものであり、項目も網羅的とは言えない。十二支縁起などは上記の三論書すべての修多羅品に出るが、中心となる前六品では触れられていないので、重要な補遺と見なされうる。しかし四沙門果はそれぞれの賢聖品で論じられているから補遺とは言えない。その意味では、三論書の修多羅品は経によって一部の項目を補い、かつ先行する論述の権威づけを経に求めていると見ることもできるのではないか。[20] これらを参照して『阿毘達磨倶舎論』を著作するときヴァスバンドゥは、三論書の同じ補遺部分の雑品・論品の論項も含め、この修多羅品の記述を界・根（行品の改題）・世間（新しく設定）・業・随眠・賢聖・智・定の八品を中心とする『倶舎論』中に、適宜に配置した。これによって三論書の補遺部分、とくに修多羅品の不安定さは救われたのである。

この推移からも察知されるように、『倶舎論』における経典の評価、取扱いはアビダルマの歴史の上でひとつの到達点を示している。よく知られかつ重要な位置を占める三世実有説は、二種の経典引用（āgama 教証）と二種の理論的論証（yukti 理証）とによって提示される。[21] その他にも経典引用と理論的論証を併置する例は少なくない。[22] その場合、どのような経典をどの解釈のもとで引用するかがまず課題となるが、それが部派別に異なっているという当時の状況下では、ある特定の伝統を守り、他を捨てると

いう作業がなされる。[23] また理論的論証もやはり伝統を意識したものであったろう。[24] ヴァスバンドゥが『倶舎論』の著作時点でいくら理論的論証を重視し、それを独立的に扱っていても、かれが《正しい法の立場についての妥当性の根拠(pramāṇa)は牟尼である》[25]とする考えを堅持していることには、かわりがない。

(1) 以下の時代区分はいちおう通例に従ったもので、一部私見を加えている。

(2) 先に小乗については「部派」と言い、ここで大乗について「学派」と呼ぶのは、整合性を欠くように思われる。しかし理由がないわけではない。「部派」は「ニカーヤ」(nikāya)に由来し、教団的でsectの意味あいが濃く、「学派」は現代的な便宜上の呼称で、学系的なschoolを意味する。「部派」と「学派」ではインド仏教史上も在りかたが異なると言ってよいからである。

(3) ここで律が一部精神化されたと言ったのは、大乗的な「戒波羅蜜」、あるいは『菩薩地持経』(『瑜伽師地論』菩薩地)のなかなどでいう律儀戒・摂善法戒・摂衆生戒を念頭に置いたもの。

(4) 「経」の概念内容自体一義的ではないが、この点は後述。

(5) 以下の記述、とくに「経」の概念内容については前田恵学『原始仏教聖典の成立史的研究』山喜房仏書林、一九六四年、二二七頁以下を参照。

(6) さらに「経」の概念にはいわゆる九分教・十二部経(十二分教)という聖典分類の最初に置かれるものがあるが、これは形式面から仏の教えを簡潔にまとめた散文を指す。

(7) 前田、前掲書、一八八—二〇七頁。平川彰「原始仏教における法の意味」『平川彰博士還暦記念論集　仏教における法の研究』春秋社、一九七五年、五—三九、とくに八—一一頁参照。

(8) The Dīghanikāya, ed. by Rhys David and Carpenter, London 1890-1911, vol. 2, p. 154. 平川、前掲論文、九、三三頁註(12)。

(9) 平川、前掲論文、九、三三頁註(13)。

(10) 平川前掲論文では、ブッダゴーサを参照しつつ「教法としての法」「三宝中の法」「因としての法」「徳と

しての法」「物としての法」といったように用例が分類され、意味が検討されている。

(11) 「マートリカー」は単に経についてのみでなく、律の本文、戒律の条項についても使用される。これが経のみに限定されるものと解されて、いま問題として取りあげようとする「アビダルマ」の起源とする理解もあるが、それは一面的であろう。なお以下に述べる「アビダルマ」の起源などについては、桜部建『倶舎論の研究』法蔵館、一九六九年、一三—四〇頁を参照。

(12) 例えば『大毘婆沙論』巻第一(大正二七、二c二三—四c三)参照。

(13) Abhidharmakośabhāsya of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, Patna 1967, p. 2, ll. 2-10. 漢訳『倶舎論』巻第一(大正二九、一b一—一一)。

(14) 平川、前掲論文、一二—一六頁参照。

(15) 桜部、前掲書、四一—六一頁。Hirakawa et al., Index to the Abhidharmakośabhāsya, part 1, Tokyo 1973, "Introduction"(by Hirakawa). 平川彰『インド仏教史』上、春秋社、一九七四年、一七九—一八八頁。

(16) 『阿毘達磨識身足論』巻第一(大正二六、五三一a一二—一七)。ここには「アビダルマ」をパーリ上座部と同様に「勝れた法」とする語義解釈があることが注目される。

(17) 『識身足論』巻第一(大正二六、五三一a二五以下)。なおここでの引用経典は The Dīghanikāya, op. cit., vol. 3, p. 214(xxxiii. 1, 10)等に対応するものがある。この「目乾連蘊第一」は、以下その他「四瀑流」等の概念についての経文を出し、同様の手法で三世実有説を論証していく。

(18) 説一切有部における三世実有説論証の発展過程については加藤純章「自性と自相——三世実有説の展開」『平川彰博士古稀記念論集　仏教思想の諸問題』春秋社、一九八五年、四八七—五〇九頁を参照。

(19) これら三論書・『倶舎論』の比較については、木村泰賢『阿毘達磨論の研究』明治書院、一九三七年(復刻版あり)、二五九頁以下。『国訳一切経』毘曇部二〇・二一、一九三二年所収の渡辺楳雄・水野弘元「雑阿毘曇心論解題」等。Hirakawa et. al., "Introduction", op. cit., pp. xxvi-xxxii.

(20) 木村、前掲書、二七四頁では、修多羅品をパーリ系の経分別に相当するものと見ている。

(21) 前註(18)参照。

(22) Hirakawa et al., op. cit., の "āgama" の項によれば、Abhidharmakośabhāsya, op. cit., pp. 120, 123, 376 等

にある。

(23) 桜部、前掲書、三六―三七頁。『倶舎論』中の経典引用については、本庄良文『倶舎論所依阿含経全表』京都、一九八四年、藤田宏達編『〈倶舎論〉所引の阿含経一覧』北海道大学文学部印度哲学研究室、一九八四年がある。今後はその引用経典を所属部派の観点から整理する必要がある。

(24) これに関連して注目されるのは『倶舎論』には "gamaka" "jñāpaka"(=hetu), "pratijñāpyate" といった論理学的なタームがよく使用されていることである。また「弁無礙解」の予備的手段(加行)が「因明」(hetuvidyā)とされていること(Abhidharmakośabhāsya, op. cit., p. 419. 漢訳『倶舎論』巻第二七〔大正二九、一四二b一六―一七〕)であり、これは『大毘婆沙論』巻第一八〇(大正二七、九〇五a一三―一四)にまで遡行する。ここにおける「因明」については別の考察が必要であろう。

(25) Abhidharmakośabhāsya, op. cit., p. 459, l. 19 (VIII. 40d). 漢訳『倶舎論』巻第二九(大正二九、一五二b一二)。

4 仏教の基礎概念

1 無常・苦・無我

三枝充悳

はじめに

無常・苦・無我という三項を一括して、それが初期仏教[1]の思想を代表する最も著名な教説(の一つ)と見なされているとはいえ、それをさらに遡る最初期の仏教においては、三項の各々が個別に説かれていた。したがってここには、まず各別に、しかも苦から論究し、そのあとに三項をまとめ、本論の末尾に、中期仏教[2]以降の三項の経緯について考察する。

一 初期仏教

1 苦

苦は、サンスクリット語のドゥッカ(duḥkha)、パーリ語のドゥッカ(dukkha)に相当し、このインド

語の語原は(duḥ√sthā ともいわれるが)厳密には不詳とされる。インドにおいては、最古のヴェーダ聖典およびインド思想史にしばしば登場する唯物論を除き、古代から中世にいたるほぼすべての宗教・哲学が、苦を重要なテーマ(の一つ)としてとりあげ、種々の考察を果たしている。[3]

ゴータマ・シッダッタ(サンスクリット語はガウタマ・シッダールタ)はかなり早くから人生における苦に直面し体験し、その苦の追究と超克とを求めて出家の途を決断し、以後の修行・沈思・冥想を経て、苦よりの離脱を達成し、いわゆる成道(じょうどう)を得て、ブッダすなわち覚者となり、ゴータマ(ガウタマ)・ブッダの誕生を見る。成道後数週間のちに、みずからの覚りの内容を人々に説き始めて、仏教は出現し、創始された。以後はシャカ族出身のムニ(muni 聖者)すなわち釈尊などと呼ばれて、現在にいたる。以上の概略のプロセスに明らかなように、苦はまさに釈尊自身の、そしてまた仏教そのもののいわば原点であり、換言すれば、時間的な始元とも称し得る。

苦に関する教説は、一般に仏教最古の資料とされている『スッタニパータ』(Suttanipāta 以下 Snp. と略す)にすでに頻繁に登場し、上述したドゥッカおよびその複合語はこのテクストに数十回も用いられる。このことは、それにやや遅れるとされる『ダンマパダ』(Dhammapada 以下 Dhp. と略す)を初めとする諸種の韻文経典に、そしてさらに成立史的には後代のものをも含んでいる散文経典[4]においても同様であり、苦をめぐる例文はおびただしい数に達する。[5]

苦はこのように初期経典中に反復して説かれるが、そのなかには、いわゆる感覚的ないし生理的な苦痛もあるとはいえ、むしろ心理的な苦悩を多く力説しており、およそこの世に生きるという現実が苦に満ちていることを明らかにする。しかし、それらの用例には「苦とは何か」という設問も解答もほとんどなされていない。そこでその全資料にもとづいてきわめて簡潔に要約するならば、苦とは「自己の思

うとおりにならないこと」と措定される。そこでこれをいちおう「苦の本質」として掲げ、さらに考察を進めて行こう。

あまたの用例を、苦は何にもとづいて生ずるかという視点のもとに整理し、いわば苦の根拠を概括するならば、おおよそつぎの四種に区分される。すなわち、(1)欲望およびその変形にもとづく苦、(2)無知およびその変形にもとづく苦、(3)人間存在そのものないし実存にもとづく苦、(4)無常にもとづく苦。以下はそれぞれについて論ずる。

(1)欲望およびその変形は、諸資料に、貪欲(ローバ lobha、チャンダ chanda、イッチャー iccha)、愛欲(カーマ kāma)、情欲(ラーガ rāga)、愛著(ピヤ piya、スネーハ sneha)、愛執(タンハー taṇhā)、執著(ウパディ upadhi、ウパーダーナ upādāna、ヴィサッティ visaṭṭhi、サンガ saṅga)、煩悩(キレーサ kilesa、アーサヴァ āsava)、または、怒り(コーダ kodha)、怨み(ヴェーラ vera)、憎悪(ドーサ dosa)などが説かれる(以下たんに「欲望による苦」とする)。

本来、欲望はその充足を目ざす。本能的であれ、それ以外もしくはそれ以上の欲望であれ、またどれほど小さかろうと、大きかろうと、欲望はすべてその達成を求め、求め続ける。こうして、あるゴールに向かって進んできた欲望は、そのゴールに到達した瞬間、すなわちその欲望が満たされたそのときに、同時にその欲望は消滅してしまう。これを図式的にいえば、「追求——完成(満足)——消滅」となる。どれほど強く、激しく、深く、求めてやまなかった欲望であっても、それが達成されたその場においてみずから消え失せ、すでにその欲望は存在していない。

こうした欲望のありかたは、一言で表現すれば、まさに矛盾的であり、しかも自己矛盾的である、もしくは否定的であり、しかも自己否定的である。みずからに発して追い求め続けてきたその欲望が、よ

うやく到達した地点・時点において、みずから無と化してしまうのであるから。またこの欲望の無化は、決して他によるのではなくて、その欲望そのものにおいて生じ、みずからを否定し去っているのであるから。

さらに、欲望においては欲望一般ということは無意味であり、現実には必ず具体的な、ある一つの特定の欲望としてあり、欲望はつねに個別的である。そしてその一個の欲望が追求され、達成され、消滅するという自己矛盾・自己否定を進むところに、直ちに別の一個の欲望が生じて、しかし新たなその欲望もまた同じ軌跡を辿る。それらをとりあえず重ね合わせてマクロに眺めた一種の連鎖をめぐり、「欲望は無限」という俗称が広く語られる。

もとより、欲望はつねに達成されるとは限らない、むしろ果たされないケースのほうがはるかに多い。それならば、その果たされ得ぬ欲望を、なぜ抱くのか。そのように果たし得ぬものをみずから欲し望み求めるということそれ自体が、自己矛盾的・自己否定的にほかならない。

外に求めた欲望にせよ、内に向かった欲望にせよ、そしてそれが達成されようと、あるいは失敗に終わって挫折しようと、この自己矛盾的・自己否定的という欲望の本質的なありかたは全く変わらない。欲望のあるかぎり、それはつねについてまわり、続いていて、こうして、「自己の思うとおりにならないこと」である苦は絶えることがない。ただし一言つけ加えると、右の記述に明らかなように、欲望が個別的であるのと同じように、この場合の苦も必ず個別的であって、その一つ一つの苦を、みずから生み、担う。

この「欲望にもとづく苦」の教えは、その後まもなく術語化されると初期仏教の教説のなかでも最もよく知られ、とりわけ部派仏教において中心的役割を果たした「四諦」説に、そのままとりいれられる。

四諦とは四種の真理をいい、それは、苦諦(苦に関する真理)・集諦(苦の生起に関する真理)・滅諦(苦の滅に関する真理)・道諦(苦の滅の実践に関する真理)をいうが、苦諦はすでに記したとおりであり、また集諦の内実はもっぱら右の欲望(にもとづく苦)が説かれる。

(2)無知およびその変形は、諸資料に、迷妄(モーハ moha)、愚か(バーラ bāla)、無明(アヴィッジャー avijjā)などとして説かれる。

無知は知の欠落にほかならないが、ここでいう無知は、ある特定のことがらやものを知らないという世にいう知識の欠如をさすのではなくて、生あるもの、とくに知を特性(の一つ)としている人間において、その本来的な無知をいう。

知はその性格上どこまでも知ろうとしてはたらき、知のはたらきは一般的にやむことがない。その結果として、人間は厖大な知の累積を誇り、その知の山はさらに無限に膨張拡大しようとする。しかしながら、知というはたらきについて考察するならば、それはまず必ず対象化によって始められていて、すでにそこに知のいわば自己疎外があり、知が知そのものを知るということは捨て去られている。換言すれば、一般に知と称されるはたらきの内実は、対象に関する知なのであって、その対象すなわち外に向けられた知は、ときに莫大なエネルギィや時間などを要しつつもその外なる対象を明らかにして、その知に収める。この成果と同時に、知が増せば増すほど、却って無知が暴露され、さらに知は活気づいて知の対象も増大する。それにも拘わらず、その知の外の対象は実はすべてその知みずからが投影した外部の影なのであり、一種の映像にほかならぬ。そのうえ、それをおこなっている知そのもの、もしくは知の内面に関しては、いかなる知もどうしても知り得ず、全くの無知としかいいようがない。または表現を変えるならば、知の目標は真理とされるけれども、真理は決して知ることができず、知ることがで

きないからこそ、さらに知のはたらきは進められてとどまることがなく、それでもなお知り得ない。この無限の進行を続ける知そのものが、知みずからを知り得ない。[6] こうして、ここでもまた、本来的な無知という知の自己矛盾的・自己否定的なありかたが露わとなる。

日常的には、しばしば「一寸先は闇」といい、自分および自分をとりまく世界のほんのわずかな先が、他人はもちろん、自分自身にも知られない。極端の例として、自分の死はなんびとにも明白でありながら、いつ、いかに死ぬかを、自分は知らない。また自分のことでありながら、どのように自分は生まれたかも、自分は知らない。身近な日常も、右の例のほか万般の本来的な無知につつまれて、自己はある。

このような本来的な無知は、当然のことながら、それにもとづく苦に直結する。知が外に向かって無限に拡大しようとしつつ、その内に関しては全く無知であり、この外と内との離反はいよいよ増大して、自己矛盾・自己否定の軋轢は激化し、苦はいっそう倍加される。

(3)人間存在そのもの(実存)に関しては、諸資料に、生存(バヴァ bhava)、出生(ジャーティ jāti)、老(ジャラー jarā)、死(マラナ maraṇa)、病(ヴィヤーディ vyādhi)をはじめ、束縛(サンニョージャナ saṃ-ñojana、サンヨージャナ saṃyojana、サンヨーガ saṃyoga など)、虚妄(モーサ mosa)、恐怖(バヤ bhaya)、輪廻(サンサーラ saṃsāra、ヴァッタ vaṭṭa)、転生(アビニッバッティ abhinibbatti)、業(行為とその結果の総体、カンマ kamma)、そして色(物質的ないろ・かたち、ルーパ rūpa)と受(感受作用、ヴェーダナー vedanā)と想(表象作用、サンニャー saññā)と行(形成作用、サンカーラ saṅkhāra)と識(識別作用、ヴィンニャーナ viññāṇa)との五蘊(五つの集まり)の各項、眼・耳・鼻・舌・身・意(こころ)の六入(六処ともいう)の各項、色・声・香・味・触・法の六境の各項、一切(サッバ sabba)、諸行(サッベー・サンカーラー sabbe saṅkhārā)などが説かれる。

この人間存在(実存)にもとづく苦は、また憂(ソーカ soka)・悲(パリデーヴァ parideva)・悩(ドーマナッサ domanassa)・愁(ウパーヤーサ upāyāsa)とも称される。それの内容として最も鮮明な典型が、いわゆる生・老・病・死の四苦に、怨憎会苦・愛別離苦・求不得苦・五蘊盛苦を加えた八苦に示される。これらのうちの幾つかを説明しよう。生苦については、生まれるときの(母親のごく狭い産道を通らなければならない)感覚的な苦も含まれようが、それよりも、必ずしも自分の思うとおりにみずから生まれることは不可能であるばかりか、必然的に老い病み死ぬものとして、すなわち生まれることを否定し矛盾する不可避の要素をはらみつつ生まれるという点において、上述した自己否定的・自己矛盾的なありかたがいっそう顕著であり、それにもとづく苦が現実に露呈している。あるいは、怨み憎むものに会い、愛するものと別れ、みずから得られないものを求めるという、人間存在(実存)のどうしても免れ得ないまことに逆説的な現実の実態が、そのまま苦に通じている。

そして、この人間存在(実存)にもとづく苦は、右の(2)の無知にもとづく苦とともに、ある意味で最も人間的な苦とも称し得る。もとより程度の差はあれ、やはり感覚のすぐれたさまざまな動物にも、欲望にもとづく苦は必ずあるにちがいないが、その苦はそれ以上に進むことはなく、しかも時間の経過とともにいつか忘れられて、自己否定・自己矛盾としての苦をみずから体得しない例が生じよう。またこの(2)と(3)との二種の苦は、(1)の欲望にもとづく苦が上述したように個別・一過的であるのに比して、あるいは意識されることが少ないかもしれないとはいえ、忘れ去るのが困難であって、ほぼつねに人間に付随しており、実はより深く、より強く、苦の本質を剔抉し暴露させるということができよう。

(4)無常にもとづく苦に関しては、つぎの「無常」を論ずる個所に記す。

以上の苦の論述に明らかなように、苦は生あるもの(これをサットヴァ sattva、サッタ satta と称し、

「衆生」「有情」と訳す)、とくに人間には不可避の必然的なありかたであり、上述したように、これが四諦説において苦諦と呼ばれる。しかも苦における最大の問題は、結局は自己に帰する。すなわち、自己が自己に背き、矛盾し、否定して、それを自己がいっそう促進する。しかしながら、まさしくこのような背反・矛盾・否定を内在し、さらに促進するからこそ、それぞれの節目において、自己はさらに模索し、探究し、努力し、精励し、そのことをどこまでも続け、反復する、それこそが生きるということなのであり、そのプロセスを経過して、より大きな充実が得られ、それがさらに拡充し、あるいはどこまでも深化して、ついには極限の体験と洞察とにおいて、苦からの解放を獲得し、苦の滅に到達するならば、それが四諦における滅諦なのであり、同時にそれは仏教の目標であるニルヴァーナ(nirvāṇa パーリ語はニッバーナ nibbāna、「涅槃」などと音写する、絶対の平安をいう)と称される。

このような苦からの解放とは、苦の本質である自己矛盾・自己否定をさらにみずから否定することであり、いわば二重否定の構造を有し、これが果たされた境地において、自己はいわば真の本来の自己に転身し、文字どおり自在であり、また平安そのものとなる。以上を、仏教はその最初期から一貫して理想としている。

2 無常

無常に相当するパーリ語はアニッチャ(anicca サンスクリット語は anitya)であり、ごくまれにアサッサタ(asassata, aśāśvata)やアドゥフヴァ(adhuva, adhruva)の語も資料に見える。ただし注目すべき点は、これらの語そのものは韻文経典にはほとんど現われず、用例もきわめて少ない。それと同時に、それにも拘わらず、これら韻文経典は人間存在ないし実存に課せられた不可避の必然性、とくにその終末であ

る死に関して、厳粛で切実な痛みをくりかえし詠ずる。

たとえば、『スッタニパータ』第三章の「八　矢」に集められた計二〇の詩(五七四―五九三詩)は、死、死の必然性、死の怖れ、死の残酷を、その前半(五七四―五八〇詩)に強調し、いったんその場に佇んで(五八一―五八三詩)熟慮を重ね、後半(五八四―五九三詩)の大部分はそのような死の嘆き悲しみからの脱却と捨離とを諄々と説き教える。そのほか『ダンマパダ』は各所にちりばめられた約二〇の詩に、いっそう多くの修辞や比喩などを混じえつつ、ときには死神(または「死魔」アンタカ antaka, Dhp. 48)や死王(マッチュラージャン maccurājan, Dhp. 46, 170. または「死王」に相当するヤマ Yama, Dhp. 235, 237)とも呼んで、死をめぐる人間存在(実存)の痛切な哀惜を詠ずる。

これらの韻文経典には、たとえば、

「生まれたものたちは死すべきもの」(jātānaṃ maccānaṃ, Snp. 576)

「生あるものは必ず死に終わる」(maraṇantaṃ hi jīvitaṃ, Dhp. 148)

「生じては滅する」(uppajjitvā nirujjhanti, Saṃyutta-Nikāya, I. 2, 1 G. vol. I, p. 6)

その他の詩があって、これらはやがて、

「すべて生起したものは、いかなるものも消滅するものである」(yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammam)

という一種の定型句となり、散文経典の諸テクストの各所(7)に散在し、漢訳の阿含経典にも頻出して、生者必滅が反復される。

以上は人間存在(実存)の最も厳粛なその終極である死に関して記したが、それにいたるまでのたとえば老、たとえば病、たとえば種々の災いなどに関しても同様であり、散文経典においては、人間存在

(実存)に内在するあまたのもの・こと(たとえば先の「苦」にあげた「欲望」の種々の形態、感受や執著の類い、さらには五蘊や六入や六識など)、そしてまた人間存在(実存)をとりまく一切のもの・こと(六境、地水火風空の五界、世間＝世界、また諸行すなわち行の複数形など)に及んで行き、これらに上述の「無常」「アニッチャ」その他の語が多用されて、その例文は二〇〇余に及ぶ。(8)

しかも特徴的なことは、死も老も病もそれらを含むいわば内なるもの・ことの無常も、また外なるもの・ことの無常も、そのいずれもが、それとは別の他者がそれに襲いかかるのではなくて、みずからがみずからに招き寄せているのであり、それは、土の器が壊れて行き、鉄が錆るごとくにと喩えられる。

このことに関連しつつ、これらあまたの例文を詳しく調査していっそう特徴的な点は、「無常」の語が、いつでも、どこでも、なんらの前置きもなく、いわゆる理論的な根拠(たとえば「なぜ無常であるか」など)は一切問われることなく、いわば突如として文字どおりとび出してくる。このように無常という語には、原因も理由も根拠も、またその起原も、全く追求されることがない。

このような用例の特徴から明らかなように、無常は、人間存在(実存)の最も赤裸々なる事実・現実をそのあるがままに、しかも密着せんばかりに直接に感性が受け入れ、受けとめ、それに触発されて生じ、また格別に深い関心と共感とを伴いつつ湧き出た、ある一種のいわば「詠嘆」としか称せざるを得ない。このような「詠嘆」は人間存在(実存)の最奥の感嘆詞なのであり、したがって、それが「無常」の語に凝縮されても、これは一定の特殊な術語として生まれたのではなくて、そのような術語的発想とはなんのかかわりももたずに、ただこの底知れぬ「詠嘆」にもとづいて、最初期の韻文経典はその現実のみを詠じており、さらに散文経典においても裸かの「無常」が登場すると評されよう。

もちろん、このような現実にそのまま接している無常という詠嘆は、おそらく釈尊自身が実際に体験

し、内省し、自覚したのであろう。また同時に、釈尊に訴えかけた数多くの悲嘆に釈尊が共感しつつ、人間存在(実存)そのものをありのままに直視・凝視し、認識し、体得して、その奥底深くから、それは発せられたのであろう。

こうして無常という語に結晶することにより、一切は無常であるとの自覚と共感とにもとづく体験が、先の「苦」の節の(4)にあげた「無常にもとづく苦」に結びつく。しかも上述したように、無常は、他からの要因によるのではなくて、みずからがみずからに招いており、しかもそれがみずからに必ず課せられている。すなわち、自己否定・自己矛盾の底知れぬ深淵がこの無常において露わになり、このことから直ちに、自己矛盾・自己否定そのものの苦は帰結されるといってよい。

先に「苦」の考察の最初に、苦は釈尊ならびに仏教の時間的な始元と措定したが、以上の「無常—苦」の論究によって、無常は苦の根拠(の一つ)であることが明白となり、ここに無常は、釈尊の、また仏教そのものの論理的な始元に置かれると称されよう。

また以下のことも銘記しなければならぬ。この無常は、また無常—苦は、常の、また常—楽の、それぞれのアンティテーゼとしてあるのでは決してない。経典には、常および楽とはなんらのかかわりもなく、無常および苦が説かれているのであって、無常(—苦)は別の面への転換を遂げる。すなわち、無常および無常—苦なる現実の凝視と体験とが、ある智慧に昇華し、無常(—苦)をそのあるがままに受け入れながら、その超越が果たされて、ニルヴァーナに達する、と経は説く。

付言すると、初期経典における説法の場面にしばしば登場する釈尊の態度に、無記(アヴィヤーカタavyākata)と称される術語があり、それは問いに対して全く答えない、あくまで沈黙を貫くありかたをいう。そして計三〇余に及ぶ無記の例文の第一に掲げられるテーマは、「世界(ローカloka)は常か無常

か」という問題に対してであり、この際の原語はつねに、常はサッサタ(sassata, śāśvata)、無常はアサッサタ(asassata, aśāśvata)に限られていて、アニッチャ(anicca, anitya)の用いられる例は一つもない。これらに対して、釈尊は決して答えない。なぜ答えないのかと問われても、なおも答えない。ただ二つの文になぜ答えないかが示されていて、その一つは「多くの眼の見えない人々が象を撫でる」の比喩(Udāna VI, 4)、他の一つは「毒矢に射られた人」の比喩(Majjhima-Nikāya, 63,『中阿含経』一二一)が語られており、いずれもそのような問難にかかずらうことの不毛もしくは無効性を説明し、これらに関連する問い—答えのうつろな理論のこだわりから離れて、露わな現実を直視せよ、そして即今の実践に精進せよ、と訓(さと)している。

無常という語に明白なとおり、仏教はその最初期からすでに現実凝視の態度が一貫しており、しかも自己および自己を含む現実の一切を、またこの現実の世界を、静止の状態ではなくて、必ず運動の相のもとに捉えていた、ということができる。すなわち、仏教にはスタティックな態度は微塵もうかがえず、たえずダイナミックなありかたに終始し、すべてを生滅変化する流動のままに置いていた、と評してもよい。

3 無我

無我はまた非我とも訳される。その原語は、我をあらわすパーリ語のアッタン(attan)、サンスクリット語のアートマン(ātman)に、アン(an-)またはニル(nir-)という否定を示す接頭辞を付す。いずれにしても、我の否定にほかならず、それは「我がない」と「我でない」との両者を含み得る。

この教説はすでに『スッタニパータ』に詳説され、その合計一一四九詩の半分ないし三分の二あまり

は、直接・間接に、無我説と関連する。それらの諸資料をことごとく集めて、しいて分類すると、(1)一般的ともいうべきもの、(2)欲望ないしそれに関連するもの、(3)執著ないしそれに関連するもの、という三種になり、そのうち(2)と(3)とが圧倒的に多い。以下にそれぞれの例をあげる。

(1)一般的ともいうべきものは、たとえば、苦(ドゥッカ dukkha)、無明(アヴィッジャー avijjā)、老(ジャラー jarā)、疑(カンカー kaṅkhā、カタンカター kathaṃkathā)、憂(ソーカ soka)、悲(パリデーヴァ parideva、パリッダヴァ pariddava)、迷妄(モーハ moha)、患い(アーディーナヴァ ādīnava)、怠惰(パマーダ pamāda)、識別(ヴィンニャーナ viññāṇa)、こころの荒び(キラ khila)、嫌悪(ドーサ dosa)、怒り(コーダ kodha、パティガ paṭigha)、慢心(マーナ māna)、動揺(パンダナー phandanā)、偏見(ディッティ diṭṭhi)、憎(アッピヤ appiya)、煩悶(パリラーハ parilāha)、思考(ヴィタッカ vitakka)、不安(ダラタ daratha)、恐怖(バヤ bhaya)、おののき(ベーラヴァ bherava)、妄想(サンニャーナ saññāṇa)、輪廻(サンサーラ saṃsāra)などに関連して、無我が説かれる。

(2)欲望ないしそれに関連するものは、たとえば、貪欲(チャンダ chanda、イッチャー icchā)、愛欲(カーマ kāma)、情欲(ラーガ rāga)、愛執(タンハー taṇhā)、ものおしみ(マッチャラ macchara)、愛著(スネーハ sneha)、欲念(ヴァナタ vanatha)、貪求(ゲーダ gedha、ジャッパー jappā)、愛(ピヤ piya)、歓喜(ナンディ nandi)、煩悩(キレーサ kilesa、アーサヴァ āsava、アヌサヤ anusaya)など。

(3)執著ないしそれに関連するものとしては、以下のパーリ語が、執著・確執・こだわりなどの意を含む(カタカナ表記を略す)、ādāna, ālaya, upanissita, upadhi, upaya, upādāna, gantha, gahaṇa, niviṭṭha, nivesanā, nissaya, pariggaha, bandha, medhaka, yoga, visatā, visattikā, saṃyoga, saṅga, satta, sam-uggahita など。さらにこれにはつぎの語が追加される。たとえば、わがもの(ママ mama)、わがものと

する(マーマカ māmaka)、わがものとの固執(我執)(ママッタ mamatta、ママーイタ mamāyita)、自己に固執する見解(アッターヌディッティ attānudiṭṭhi)、自身を実在と見なす見解(サッカーヤディッティ sakkāyadiṭṭhi)など。

以上のあまたの語を『スッタニパータ』は掲げて、それぞれを捨て、制し、断ち、斥け、滅し、否定し尽くして、さらに、のりこえていって超越すべきことを、無我説の一種として強く反復して説く。

右に記した(1)に関しては、格別の言及を要しないであろうし、また(2)の欲望の類いについては、すでに「苦」の論述のなかに考察した。以下には(3)にあげられている多種のパーリ語に含まれている「執著」、とくにその追加として記した「我執」を中心とするものについて論ずる。

執著は一見したところ欲望とほとんど差異はないといってもよい。しかし考察を深めて行くと、欲望を生み出してくるのが執著なのであり、執著は欲望の根に潜んでいると見なし得る。しかも上述したとおり、欲望はつねに具体的・個別的であり、またその追求から充足が達成されると同時に消滅するという一過性のありかたを特徴として、まさしく自己矛盾的・自己否定的であるのに対して、執著はむしろ、なんらかの個別に特定されることが少なく、漠たる抽象的でアノニウムのままに、人間存在(実存)の根幹に隠れ棲み、底深く根をおろしていすわり続けて、たじろぐことがない。それ故にこそ、執著・とらわれ・こだわりなのであり、この種のある混沌にほかならぬ執著から、個々の具体的な欲望がつぎつぎと生み出される。そのようななんとも無気味としかいいようのない執著のうち、最も強烈であり頑固であるのが、まさに我執であって、それは、執著のさらに根底を自我が固めていることにもとづく。

このような執著—我執—自我というルーツを、『スッタニパータ』はあからさまに剔抉(てっけつ)したうえで、それの制御、捨離、否定、断滅、超越を説く、それがこのテクストの「無我」説ということができる。

このことを日常のごく平明なことばで表現するならば、『スッタニパータ』の教える「無我」とは、「執著、とくに我執を捨てる」「こだわらない」「とらわれない」と総括されよう。

『スッタニパータ』よりは幾分かは成立が遅れると推定されるとはいえ、後述するように最も広く流布した韻文経典の『ダンマパダ』においては、右に「自我」と訳してきた原語(パーリ語)のアッタンの様相がかなり変わってくる。以下には、この語をほぼ「自己」と訳して論を進める。ただし原語の格変化により、ときに「みずから」などの訳がふさわしい例もある。

『ダンマパダ』には、アッタンおよびその複合語を含む詩が計四九もあって、全四二三詩の八分の一以上にも及ぶ。またその第一二章はまさしく「アッタンの章」(Attavagga)と名づけられ、一五七―一六六詩の一〇詩から成り、ここに集中的に、またきわめて平易に、アッタンすなわち自己に関し、同時に無我に関して、その教えを説く。そこでこのテクスト全体のアッタンおよびその複合語の用例を集めたうえで、つぎの三種に分類して順次に考察して行こう(洋数字は詩の番号)。

(1)日常的な自己。この場合はたんに「自分」と訳したほうがよいであろう。たとえば、「自分の行為」(15, 16, 50, 161, 165)、「自分の幸せ」(131, 132)、「自分の繁栄」(84)、「自分の破滅」(164)、「自分の過失」(252)、「自分の楽」(291)、「自分の離欲」(343)、「自分の汚れ」(388)、「自分の苦」(402)、「自分のために」(84)、「自分より勝り、または等しい」(61)、「自分に思いくらべる」(129, 130)、「自分より生ずる」(161)、「自分に有害」(162, 163, 355)など。

(2)前段に述べた自我。たとえば、「自我を制御せよ」(80, 104, 145, 159, 160, 305, 322, 380)、「自我は制御しがたい」(159, 160)、「自分ひとりに打ち克つ」(103, 104)、「自我の汚れを除去せよ」(239, 388)、「わがものという固執」(367)など。

(3)主体的な自己。このような自己は、62、66、88、104、157、158、159、160、165、166、217、236、238、279、315、323、327、379、380の各詩に説かれる。そのなかの幾つかを引用しよう。

自己こそが　自己の主(あるじ)　他の誰が　〔自己の〕主ならむ　実に自己をよく制御したれば　まこと得難(えがた)き主　得るなり(160)

みずから悪を為(な)すならば　まさにみずから汚れ　みずから悪を為さざれば　まさにみずから浄(きよ)し
浄きも浄からざるも　みずからにあり　なんびとも　他を浄むることあたわず(165)

汝　みずからの洲(9)(依りどころ)をば作(つく)れ　速やかに努めよ　賢くあれ(236, 238)

辺境の都市の　内外(うちそと)ともに護られてあるがごとく　かくのごと　自己を護れ(315)

比丘よ　自己を護り　思念凝らさば　汝　安楽に住(じゅう)せむ(379)

まこと　自己こそが　自己の主(あるじ)　自己こそが　自己の依りどころ　さればこそ　自己を制すべし
商人(あきんど)の良き馬を〔制するが〕ごと(380)

この『ダンマパダ』(10)は、「釈尊を含む最初期の教えが説かれた諸経典から、重要な詩句を選んで集めた、いわば初期仏教のエッセンスの詩集」、あるいは「最初期仏教の金言的説法の詩集」であり、その現存のパーリ文テクストは全パーリ仏典のなかで最も広く親しまれ、初期仏教のおそらく最も古い時期に始まって、以後もずっとその地位を保ち続け、そのためにこのテクストの異本がきわめて数多く知られるほか、中期以降の大乗経典の多数に何度も引用される。その事情は現在においても変わらず、一大仏教圏をなす東南アジアの仏教僧たちはもとより、その地域の学識ある人々は、そのほとんど全文をパーリ語のまま諳記している。そのようなテクストのなかに、右に記したように、幅広い用例から成り、しかも核心をついたアッタンへの考察がある。

釈尊の目ざしたもの、したがって仏教の枢要は、政治改革でも経済成長でも文化興隆でもない。そうではなくて、人間の裡なる姿・こころのありのままの内面を省察し、同時に、多様に展開する現実への対応を凝視して、自己自身すなわちアッタンのありかたをどこまでも深く探って行くところにあり、それはまた、こころの真の平安の途の探究とその実現と称してもよい。そして極言すれば、布教伝道・社会福祉その他のいわゆる社会活動がやや間接的に付随する。

そのアッタンは、『ダンマパダ』の右の概略の三分割に見られた類いのアッタンであり、それはまず第一に、日常的な自分がいまここにいて、時々刻々になんらかの行為(こころに思い、ことばとして口に発し、身体でおこなう)をなし、その間に、悲しみ、悩み、迷い、あるいはそれと反対の例もあり、そして第二に、それの根拠に突き進んで、執著する自我もしくは自我への執著に突き当たり、そこから、それらの脱却、超越、解放、解脱を志向する。しかもその脱却から解脱までを実現して行く主体は、やはりアッタンそのものであって、これが第三の、主体としての自己なのであり、そしてその結果としての解脱に到達するのも、やはりまたこの(主体としての)自己にほかならぬ。

以上をまとめて平明に記すならば、苦しみ、迷い、とらわれ、そしてそれらを掘りさげて、その根にぶつかり、それから離れ、離れるべく実践し、精進し、ついにはさとり、安らぎ、依りどころとなる、それらのすべてをアッタンが担い、果たす。このようなプロセスは、たとえば『スッタニパータ』一一一七詩のすべてにリフレインされる句に、つぎの比喩として説かれる。

あたかも蛇が脱皮して、旧き皮を捨て行くがごとくに

蛇はどんな場合にも皮なしでは生きて行かれない。その生存の諸過程においてみずから脱皮をおこない、旧い皮を脱ぎ捨てる、それを何度かくりかえす。そのたびに新しい皮に掩われた蛇は、実はもとの

蛇そのものなのでありつつ、しかも新しい蛇に成りきっていて、そこに成長がある。人間においても、そのことは全く同様であり、誕生からの一瞬ごとに成長を続けて休むことは決してない。その主体であるアッタンは、たえざる行為の連続の間に、日常に対し、また自己において、自己肯定と自己否定とを反復しながら生き、ついには自我の超克である無我をその自己がなしとげて、そのような自己の真の主体を確立し、究極において平安な自己を獲得して、それを依りどころとする。これこそが無我の教えなのであって、『ダンマパダ』二七九詩はつぎのように詠ずる。

「もの・ことすべて無我なり」と　智慧もて見とおすときにこそ　実に苦を遠く離れたり　これ清浄にいたる道なり

以上は、韻文経典にもとづいて、ほぼ最初期の無我説をかなり詳しく記述した。

初期の散文経典になると、このアッタンは先の『スッタニパータ』および『ダンマパダ』の(2)の説を受けて、ほぼ「自我」に類するものと考えられ、それに関する分析がなされる。こうしてアッタンは、「私のもの」(ママ mama)と「私」(アハム aham)と「私の自我」(メー　アッター me attā)に三分割されて、それが一般化する。

したがって、散文経典に説かれる「無我」説は、「これは私のものではない」「これは私ではない」「これは私の自我ではない」の定型に移行する。なおここでは、「……でない」すなわち非我であることが注目されよう。そしてほぼすべてのこれら散文経典は、右の文中の「これ」に対して、具体的な一つ一つを、たとえば五蘊・六入・六境・六識その他のそれぞれの一項ずつをあげ、まことに煩雑を極めるほどに反復し強調する。右の『ダンマパダ』二七九詩はそれらの総括とも見られるが、それよりも、むしろ逆に、この詩の分析を散文経典の実に多数の例文がおこなっているとも考えられる。現在わが国

に氾濫しているあまたの仏教解説書は、この三分割された無我説のみを説明して、一切のもの・ことにこの三種のアッタンの否定が述語として付属するという記述をおこなっているが、それらはここに論じたように、『ダンマパダ』二七九詩にこめられていると評してよいであろう。(11)

アッタンは、自分、自我、自己のさまざまなありかたを含んで、まことにアンビヴァレントにあり、しかもその同一のアッタンにおいて、たとえば日常的な自分が自我へ、あるいは自己へと転化し、もしくは自我が自己へ昇華し、または自己は自我へ顚落するというカオスを内蔵している。

無我という教えは、自分―自我―自己という、日常性から宗教性にいたるあらゆる局面において、つねにその中核の役割を果たすものを考察しつつ、さらに一歩進めて、みずからいかにあり、いかに思い考え、いかに語り、いかにおこない、総じていかに生きるかという、みずからの実践そのものに直結して行き、その意味で、色濃く実践的という性格を担う点において、苦および無常の教説とは様相を異にする。

4　無常―苦―無我

右に個々に論究してきた三項は、とりわけ散文経典においては一括されて、無常―苦―無我の教えが確立する。これはすでに述べたように、苦が時間的な始元ではあっても、無常が論理的な始元とされるところから、無常―苦となり、それへの洞察を孕みつつ、実践へとつらなる局面において、無我へと展開し、無常―苦―無我という系列が完成したと考えられる。そしてこの無常―苦―無我の教説は、散文経典において頻出といってよいほど登場し、初期仏教の資料であるパーリ文の諸テクスト(大別して五種から成る)と、漢訳経典(これを「阿含経」と総称し四種から成る)とには、各々一五〇にあまる例文

が数えられる。[12]

そのうち、『ダンマパダ』二七七―二七九詩の三詩はつぎのようにいう。

「こと・ものすべて無常なり」と　智慧もて見とおすときにこそ　実に苦を遠く離れたり　これ　清浄にいたる道なり(二七七詩)

「こと・ものすべて苦なり」と　智慧もて見とおすときにこそ　実に苦を遠く離れたり　これ　清浄にいたる道なり(二七八詩)

「もの・ことすべて無我なり」と　智慧もて見とおすときにこそ　実に苦を遠く離れたり　これ　清浄にいたる道なり(二七九詩)

この並列において、二七七詩と二七八詩との主語は「サッベー　サンカーラー」(sabbe saṅkhārā 一切行または諸行)であり、二七九詩の主語は「サッベー　ダンマー」(sabbe dhammā 一切法または諸法)であるが、その相違に関する種々の議論はここには省く。

これらの句は漢訳の諸経典にも必ずしも一群としてではないがしばしば登場して、ここに「諸行無常・一切皆苦・諸法無我」という最も著名なフレーズを形成する。そしてこのいわばストック・フレーズがそのとおりにそのままの形で、最初期の仏教にすでにあったか否か、また釈尊が教え説いたか否かは、どれほど文献学の諸成果を駆使しても審らかではないとしても、少なくともこの原型は釈尊に発しており、最初期の仏教以来くりかえし主張されていて、仏教の教説のなかで最も古い(最も釈尊に近い)説である、と見なしてもよいと推定される。

さらにこの諸行無常・一切皆苦・諸法無我(この順序はつねに一定して変わることがない)の三項から成る系列に、仏教の、そして釈尊が到達し得て理想の境地とされたニルヴァーナが加わり、その絶対の

平安に通ずることになる。それを涅槃寂静と称し(寂静はパーリ語のサンティ santi、サンスクリット語のシャーンティ śānti の訳)、右の系列は四項となり、あるいはそのなかから一切皆苦をはずして、諸行無常・諸法無我・涅槃寂静の三項の系列が成立する。

二　中期仏教以降

1　三法印・四法印

初期仏教において確立した、上述の諸行無常・一切皆苦・諸法無我・涅槃寂静の四項、またそれから一切皆苦を省いた三項は、やがてそれぞれ四法印、三法印と称される。この法印はサンスクリット語のダルモーダーナ(dharmodāna)の訳とされ、その原語はダルマ(dharma)とウダーナ(udāna)との複合語で、ダルマは法、教え、またウダーナは要目、総括、綱要、要約を意味するが、この法印という漢訳(それは五世紀初頭の羅什〔クマーラジーヴァ〕に始まるらしい)からは教えのしるしと理解されてきた。なおダルモーダーナに相当するパーリ語は未だ知られておらず、したがって法印という術語はパーリ語では熟していなかったと見られる。

この三法印・四法印という術語に関しては、藤田宏達博士の「三法印と四法印」というきわめて卓越した論文[13]があって、初期から中期の部派、また大乗仏教にわたる厖大な資料を網羅して綿密に論じ尽くしている。その内容は専門に過ぎるので、ここには省略せざるを得ないけれども、ともあれ三法印ないし四法印の語の示すとおりに、中期以降の仏教において、先に考察した三項ないし四項、あるいはその

各項のいずれもが初期仏教の教説の中心に据えられて、深い尊敬を受けつつ重要視された伝統がある。

2　無常・苦・無我・不浄

無常―苦―無我の系列が初期の諸経典に頻出することはすでに述べたが、漢訳の阿含経(『雑阿含経』『増一阿含経』『中阿含経』)ではしばしば無常・苦・空・無我という四つを説いて、空の語を挿む[14]。この四つの系列にさらに病などを関連させて説く文献もある[15]。

それとは別に、おそらくやや後れて、不浄の語が当初の三項にもちこまれて、無常・苦・無我・不浄という四項から成る系列が成立する[16]。このような四項が主張されるのに伴ない、やがてその対立項として、常・楽・我・浄が立てられ、この四項を逆さまにひっくり返った誤まりと指摘し、これに「顚倒」(サンスクリット語はヴィパリヤーサ viparyāsa またはヴィパリヤヤ viparyaya)という術語を付して、さらに常楽我浄の四項を四顚倒と呼ぶ。この顚倒また四顚倒の語は、般若経、法華経、華厳経、維摩経、中論などの初期大乗の諸テクストにしばしば登場して、つねに厳しく批判され非難を浴びる。たとえばわが国で最もポピュラーな『般若心経』にも、「遠離(一切)顚倒」の句がある[17]。

中期大乗仏教に入ると(私見ではこれ以降をインド仏教の後期とする)、ある意味で、仏陀観の一大転換が表面化する。すなわち、仏如来の真理そのものを法性法身と称して、それは常住であり、最高の安楽であり、大我であり、清浄であると、四顚倒を逆転して、常・楽・我・浄を積極的に主張するようになる。これとともに、このような仏如来の素質ないし本性または可能性を如来蔵(サンスクリット語でタターガタ・ガルバ tathāgata-garbha)もしくは仏性(ブッダ・ダートゥ buddha-dhātu またはブッダ・ゴートラ buddha-gotra)と称し、そのうえに、その如来蔵・仏性が生あるもの全般すなわち一切衆生に

容認され、ないし約束される。いってみれば、初期大乗までに仏如来は超人化・神格化されて理想的存在として超越化されてきたのが、後期に入ってからは、仏如来はひたすら内在化に転じたと評し得よう。こうしてたとえば『大般涅槃経』には有名な「一切衆生悉有仏性」(一切衆生は悉く仏性有り)との宣言が立てられる。

この経では、無常・苦・無我・不浄を完全にひっくり返した常・楽・我・浄が、あらゆる煩悩の断除されてある仏性の属性として飾られていて、この仏性を完全に具備することにより、その衆生の行為はそのまま仏如来の行為とされており、この類いの説は一般に如来蔵経典と称される中期大乗諸経論にとくに強調され、それがその後のインド仏教の一部、そしてまた中国や日本の仏教の全般に圧倒的ともいえるほどの強い影響を及ぼすことになる。

もとより、この仏性・如来蔵は、本来は仏如来の側からいわゆる大慈悲心[18]をもって衆生に対して説かれているのであって、決して、現実に煩悩を負い迷いに迷っている衆生の自己擁護でもないし、自己肯定ないし自己主張でもない。しかしながら、無常・苦・無我・不浄の説が闇く、否定的であり、負(マイナス)と受けとられがちであるのとは反対に、常・楽・我・浄の四項は明るく、肯定的であって、比較的ながら平易ともいうべき一種の宗教性を求める人々には、素直に受容されやすい。

このような経過のうちに、仏性・如来蔵を積極的に説くなかでは、無常・苦・無我・不浄は、一時的な感傷に触れるのみ、たんなる感性に訴えかけるだけとなり、たとえそうではなくても、常・楽・我・浄と並べて平板に相対化されていって希薄化してしまい、初期から中期に躍動していた強固な否定の軸は拡散されて、やがては無力視が高まり去勢された傾きが見られる。とくに安易で世俗的な常楽我浄を願うことの切なる日本の通称仏教信者たち、またそれに迎合した多数の出家僧には、その傾向がかなり

強い。このような情況のなかで、仏教の原点であり本原である無常・苦・無我・不浄に立ち返りつつ、しかもきわめて厳しい宗教的な意味における常楽我浄の仏性の世界を樹立すべく、ごく少数の日本仏教の偉人たちの覚醒と奮闘とがあった、ということができる。

(1) わが国では(わが国でのみ)およそ明治二〇年代ごろから、一般に「原始仏教」と呼び慣わされて現在にいたる。三枝充悳「〈原始仏教〉について」『東洋学術研究』二五巻一号、一九八六年一月、藤田宏達「原始仏教・初期仏教・根本仏教」『印度哲学仏教学』二号、一九八七年一〇月、などを参照。

(2) 「初期仏教」の語を私は意識的に十数年来主張し、さらにインド仏教史を三分割して、初期・中期・後期とすることを提唱している。私見によれば、初期は釈尊から最初の教団分裂までの仏教興隆期の約一五〇ないし二〇〇余年間、中期仏教はそのあとを継いで、一方に部派仏教を、他方に暫く遅れて初期大乗仏教の興起と繁栄とを迎える、いわばインド仏教の最盛期で、前三世紀半ばから後四世紀初頭までの約五五〇年間、後期仏教はグプタ王朝という完全なヒンドゥ王朝が三二〇年に成立してインド統一を果たし、仏教の衰退が兆し始めてから、一二〇三年にイスラーム軍により最後の仏教寺院が徹底的に破壊されて、一三世紀初頭に消滅するまでの約九〇〇年間とする。三枝充悳「インド仏教史の時代区分」『印度学仏教学研究』三五巻一号、一九八六年一二月、参照。これにもとづいて三枝「阿含経典＝釈尊の教え」中村元・三枝共著『バウッダ・仏教』小学館、一九八七年、の「はじめに」を記した。この批判は、藤田、前掲論文、四〇頁。なお私見は今後さらに拡充して行く予定。

(3) これを論ずる論文は多数あるが、とくに中村元「苦の問題」仏教思想研究会編『苦』平楽寺書店、一九八〇年、一―九三頁、参照。

(4) 初期経典の成立史に関しては、中村元「原始仏教聖典成立史研究の基準について」『中村元選集14 原始仏教の思想 下』春秋社、一九七一年、二五九―四八九頁、三枝「初期仏教思想研究の方法論」『初期仏教の思想』東洋哲学研究所、一九七八年、一二七―一八三頁、など。

(5) 苦の資料は三枝「苦」同、二一二―二七二頁、などを参照。

(6) このことを後代にナーガールジュナ(龍樹)『中論』六・三は、「眼は眼自身を見ることがない」と喩える。

(7) パーリ経典だけについても、Udāna V 3, p. 49; Digha-Nikāya, vol. I, p. 148, vol. II, p. 41, p. 43; Majjhima-Nikāya, vol. I, p. 380, p. 501; Saṃyutta-Nikāya, vol. IV, p. 47, p. 107, p. 192; Aṅguttara-Nikāya, vol. IV, p. 186. また Vinaya, Mahāvagga, vol. I, p. 11, p. 12, p. 13, p. 16, p. 18, p. 19, p. 20, p. 23; Milindapañha, vol. I, p. 17.

(8) これらはすべて三枝、前掲書、二九九—三一九頁に列挙した。

(9) 原語のディーパ dīpa はサンスクリット語のディーパとドゥヴィーパ dvīpa との二語に相当する。後者のうち、ドゥヴィーパは洲や島の意で航行する舟の庇護所。しかしディーパは灯りをいい、それによれば、この原文の dīpam attano は「みずからの(ために)灯明」となり、またこれに類した語のアッタディーパ attadīpa (Dhp. にはないが他の経典にしばしば見える)は多く「自灯明」と漢訳経典に説かれる。

(10) 『ダンマパダ』に関しては、水野弘元『法句経の研究』春秋社、一九八一年が最も詳しい。その要約に卑見を加えた三枝「『ダンマパダ』とその第一八三詩」中村・三枝、前掲書、一〇二—一一二頁、参照。原典からの邦訳は十指に余り、中村元『真理のことば、感興のことば』岩波文庫、一九七八年ほか。

(11) 無我を「実体の否定」とする多くの仏教解説書の説明は、この散文経典から部派仏教以降において妥当し、またそれらの無我説の徹底をのちにナーガールジュナの「無自性—空」説が果たす。

(12) その例文に関しては、三枝、前掲書、四〇一頁以下、参照。

(13) 橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』、清文堂、一九七五年、一〇五—一一三頁。

(14) 藤田論文、右の注13にあげた書の一一二頁の注84を参照。

(15) 三枝、前掲書、四〇一頁参照。

(16) この四項は、「身は不浄、受は苦、心は無常、法は無我」と説く「四念処」(四念住ともいう)と関連するらしい。四念処観は初期の散文経典にも見えるが、成立はそれほど古くはないと考えられる。

(17) 顚倒に関しては渡辺章悟「顚倒論試稿」『仏教学』二三号、仏教思想学会、一九八七年一二月を参照。

(18) 釈尊の説法を慈悲の現われとする説は、初期経典にあり、ほぼすべての解説書も強調するが、それならば、当時の六師外道や六二見はもとより、古今東西の自説発表者のすべてに同等の慈悲を認めなければならない

ことになろう。極言すれば、慈悲は釈尊においてよりは、信奉者たちの側から発して、ジャータカや大乗仏教に顕在化したと見られる。本論ではこれまで「共感」の語を用いて、慈悲を避けた。なお三枝「インド仏教における愛・慈悲」『仏教と西洋思想』春秋社、一九八三年、二二五―二四五頁、参照。

2 縁起

三枝充悳

はじめに

現在わが国で仏教に多少の関心を寄せる人々は、縁起説が仏教思想の根幹をなすこと、さらには、これは大きな誤解に由来するとはいえ、釈尊のブッダガヤー菩提樹下のさとりの内容が縁起説であることなどが、広く知られている。しかしながら、これらのいわゆる仏教的常識めいたものが流布するようになったのは、わが国で真の意味における学としての仏教学が進められた大正末から昭和初め以降のことであり、それまでの千余年に及ぶ伝統的な仏教学にはあり得ないことであった。

このような縁起説重視の最尖端を開拓したのは、宇井伯壽、木村泰賢、赤沼智善、和辻哲郎の諸博士であり、なかでも宇井博士の文字どおりの奮闘は最も目ざましく、釈尊による仏教創始以来、インド仏教全体を、さらに中国と日本とにおける仏教史を、縁起説の展開として論述し尽くした。[1] それは、仏教学研究者のみならず、広く深く識者の多くに影響を及ぼして、戦後には上述のごとくわが国に普遍化した(ただしそのようなパイオニアとしての宇井博士説の一部に、とくに最初期の縁起説の解釈に関して、

なぜか充分な考察を欠いた嫌いがあり、それについては後述する)。

他方、パーリ文献が紹介された際に、それほど学術的研究の方法論を顧慮せず自覚しない研究者は、上述のような、釈尊の成道は縁起説によるとのパーリ文献の二ヵ所に引きずられて、縁起説を一躍檜舞台に載せ、不似合いなスポット・ライトを当てて今日にいたる(この誤解に関しても後に指摘する)。

縁起説は更めていうまでもなく、仏教のきわめて(あるいは最も)基本的な思想であり、それを軸に仏教思想史は展開してきた。しかもそれはまた世界の思想史、哲学史といった見地からも、まことに貴重な説であり、おそらく今後とも多岐にわたる諸哲学において、その枢軸の一翼を担うにちがいない。

ここには縁起説を、最初期から初期、部派、そして大乗仏教の基礎づけを果たしたナーガールジュナ(龍樹、一五〇―二五〇ごろ)を中心に考察し、それ以降の唯識、如来蔵、中国の天台、華厳、密教におけるそれらは、紙幅の制約上、その中核だけを略述するにとどめる。とくに最初期から初期にかけて、縁起説がどのように形成されたか、そして部派の諸説を経て、ナーガールジュナにより縁起説が大きな転換を遂げ、それが空思想と結合するキィポイントを中心に述べることにしたい。

一　初期仏教の縁起説

釈尊をとりまく最初期仏教の当時、インドには、バラモン教の伝統のほかに、むしろそれに反撥した新興の自由思想家たちが多種多彩な議論を、インド思想史上にもまれなほどきわめて活潑に繰りひろげており、なかでも現実の苦楽・善悪の生起に関し、ある絶対者によるとする論、一種の宿命論、無因すなわち偶然論という三種が、そのチャンピオンとされていた。こうしたなかで、最初期の仏教は、原因

と諸条件とを含む「縁」(もしくは「因縁」、それは一種の「関係主義」と解してよい)にもとづく生起を説いて、それが縁起説の原型を形成していった、と考えられる。縁起説成立の大綱はこのようにまとめられようが、しばらくその諸術語を考察して行こう。

縁起に直接かかわる幾つかの術語のうち、最初期仏教の用いたおそらく最も古い語は、すでにインド最古の『リグ・ヴェーダ』以来「原因」の意味で使われていたニダーナ(nidāna)であろうと推定される。現在の文献学により最古の仏教資料とされる『スッタニパータ』(Suttanipāta 以下 Snp. と略す)の、そのなかでも古層に属する第四章の八六二―八七四詩の計一三詩には、ニダーナの語が八つの詩に計一二回も登場する(このテクストには漢訳はごく一部を除いて存在しないが、ニダーナはふつう「因縁」と訳される)。たとえば、

快と不快とは接触を因縁としている(Snp. 870)

またこの個所には、ほぼ同じ用例(すなわち「縁って」の意)で、ウパニッサーヤ(upanissāya, Snp. 867)とパティッチャ(paṭicca, Snp. 872)とが各一回用いられている。またこの計一三詩では、「起こる」にはパフータ(pahūta)が計四詩に計五回、パホーティ(pahoti)が一詩に一回あり、それらは、語根ブァー(生ずる、成る、ある)に接頭辞のパ(向って)がついた pa√bhū にもとづく。またジャーティ(jāti 生ずる)も一詩に一回ある。

そのほか『スッタニパータ』全体を見ると、上記のパティッチャと同類のパッチャヤ(paccaya 縁)がしばしば現われ、また pa√bhū からつくられたパバヴァ(pabhava 現出因)とジャーティッパバヴァ(jāti-ppabhava 出生・現出因)が、さらにサンバヴァ(sambhava, sam√bhū による、発生因)が何回も見える。さらに散文経典になると、たとえばヘートゥ(hetu 因)とニダーナとサムダヤ(samudaya 集因)とジャ

ーティカ(jātika 生因)とパッチャヤとの並列[2]、あるいはニダーナとサムダヤとジャーティカとパバヴァとの並列[3]などの用例が見られる[4]。

以上に雑然と記した諸用語を整理すると、①ニダーナ、ヘートゥ、パッチャヤ、パティッチャのように、「縁」(または因)を示す語と、②パバヴァ、サンバヴァ、ジャーティカ、サムダヤのように、本来は「起こる、生ずる」から転じて、「因」(または縁)をも表わす語とに分けられ、このうち、おそらくは②が①へ近接していって、その結果、両者の混用が普及したと見られる。このことから、最初期以来、「縁」と「起」とは互いに通じ合っており、何かの生起を問えば必ず縁を前提していた、と解してよい。

いずれにせよ、現実の諸相のそれぞれが、何に縁って生起しているかという、一種の理論的な考察の進展のプロセスにおいて、縁起の思想は熟していったと考えられる。

それには、右に一例(快・不快と接触)のみを示したが、そこにあげられる諸項(これを「支」アンガ aṅga と呼ぶ)には、たとえば、愛好、争い、憂い、苦、悲、慳(ものおし)み、傲慢、悪口、貪り、欲望、怒り、名称、形態その他、人間のあまたの営みが文献に登場し、それらの諸支の生起成立の関係が問われ、それがたとえば「Aに縁ってB」「Bに縁ってC」が、「CはBに縁り、そのBはAに縁って起こる」というように、二支間から三支へ、さらにそれ以上へと及んで行く。それらが初期仏典に現われるほぼ大半を拙著『初期仏教の思想』(東洋哲学研究所、一九七八年、四九〇—五七九頁)に網羅して示したが、それは、パーリ「小部」中の主要な韻文経典に計九七、散文経典では、パーリの四部に計二三九と漢訳の四阿含に計一八三との合計四二二、パーリ『律蔵』の四という数に達する。そこには用例がすべて示してあって明白なとおり、甚だ漠然たる縁起思想が一方にあり、他方には数支から成る種々の縁起説があって、それらが実に雑然と混乱のまま説かれている。そのような無秩序のなかで次第に整備が進行して、最後に

完成したのが、十二支より成る十二因縁説であった。すなわち、

無明―諸行―識―名色―六処―触―受―愛―取―有―生―老死(憂悲愁苦悩)

これらの各支は、すでに五蘊説や六処説、またいわゆる三法印や四諦説などの内部で考察された術語であり、十二因縁説が構成されてのちにとりたてて説明の加えられることはない。諸資料中で、この十二因縁説とならんで比較的多数を占めるのは、右の愛以下の五因縁説であり、これは四諦説の集諦に愛が掲げられているのと通じ合う(ただし四諦説では、愛から直ちに苦に直結し、この五因縁説ほど理論的ではない)。

更めて十二因縁説の定型文を掲げると、

(1)無明を縁として諸行があり、諸行を縁として識があり、(あと六処……生と同文)、生を縁として老死・憂・悲・愁・苦・悩が起こる。

(2)生を縁として老死がある。(中略)有を縁として生がある。(あと取……諸行と同文)、無明を縁として諸行がある。

これらを順観(anuloma)と称し、つぎの(3)が(1)に、また(4)が(2)に付随する。

(3)無明の滅から諸行の滅があり、諸行の滅から識の滅があり、(あと六処……生と同文)、生の滅から老死・憂・悲・愁・苦・悩が滅する。

(4)生の滅から老死の滅がある。(中略)有の滅から生の滅がある。(あと取……諸行と同文)、無明の滅から諸行の滅がある。

これらを逆観(patiloma)と称し、順観から逆観への転換には、無明すなわち根元的無知がいわばその無知の徹底した自覚により無明そのものの滅に(すなわち明に)ひるがえる、と説明されることが多い。

さらに右の四種について、わが国では(2)と(4)とを自然的順序や往観などと、(1)と(3)とを逆的順序や還観などと呼ぶ[5]。おそらく(2)と(4)とが古く、それを逆転した(1)と(3)とは最もよく整備された十二因縁説であり、部派仏教以降には専ら(1)がとりあげられる。

なおここで(1)と(2)とに記した「縁として」の原語パッチャヤー(paccayā)は、先に述べたパッチャヤ(paccaya)の従格(ablative)であり、また(3)と(4)とには「滅」(nirodha)の従格と主格とがあるだけで「縁として」の語は挿まれない。また右のパッチャヤ(サンスクリット語では「プラトヤヤ」pratyaya)をこのような原因ないし条件としての「縁」の意味に用いるのは、仏教独自の特例といわれる(インド一般では「信頼、説明、観念」などの意)。そしてこのパッチャヤの定着と呼応して、それと同類のパティッチャを用いて、縁起(パティッチャ・サムッパーダ paṭicca-samuppāda)という術語も確立する。これは字義どおり、「縁って起こること、縁って生起していること」を表わす。このサンスクリット語はプラティートヤ・サムウトパーダ(pratītya-samutpāda)である。

さらに説明を付加すると、サンバヴァ、サムダヤ、そして右のサムッパーダの各語に見られる接頭辞のサム(sam-)は、「一緒に」を意味しており、上述の「生起」と「縁」との親近関係を明白に物語る。

十二因縁説が確定したのち(ただしそれだからといって初期仏教の縁起説が十二因縁説のみに統制されたことはなく、上述のごとく、その諸資料は実に乱雑に種々の縁起説を掲げる)、この説を推進したグループ内で、その諸支を捨象して一般化したと推定されるストック・フレーズに、

これがあるとき、かれがある。これが生ずることから、かれが生ずる。これがないとき、かれがない。これが滅することから、かれが滅する。

があり、パーリ五部と漢訳四阿含とには、右のフレーズの一部の省略を含んで、計三九回の用例がある。

このうち、成立の新しいと解される二例を除けば、このフレーズには必ず十二因縁の順観と逆観とが付随しており、右に推定したとおり、このフレーズの十二因縁説からの派生を証明する。(6)

パーリ『律蔵』(Vinaya, Mahāvagga, I, 1, 2-7)には十二因縁(7)が、そしてパーリ『ウダーナ』(Udāna, I, 1-2)の散文は、十二因縁にさらに右のフレーズを添えて、釈尊の成道の内実とされているところから、冒頭に記したように、右の二ヵ所の記述より、一切の文献学的考察を無視して、十二因縁さらに右のフレーズをもって、釈尊の菩提樹下のさとりと見なしてしまう俗説が、巷間かなり広くおこなわれている。しかしこの説の初出は散文経典であり、なによりも十二因縁さらにこのフレーズの成立史を弁えていない以上、それは明らかに却下されざるを得ない。ともあれ、現存するパーリ文と漢訳の原文(サンスクリット語ないしはその俗語)とが部派成立の初期に編集・確定された際に、部分的とはいえ、深く強く十二因縁説が著目されたことを、この二つの資料は物語っている。

さらにまた、パーリ語には、イダッパッチャヤター(idappaccayatā サンスクリット語では idampratyayatā,「これに縁ること」の意で「此縁性」と訳す)の語があり、パーリ五部のうち四つの経に計五回、『律蔵』に一回の計六回現われる。この六つの用例のうち、四例は全く同一の文、また二例は一つの文中に二回反復して用いられる。それら六例(実質的には三例)は韻文には一度も登場せず、またいずれもつねにパティッチャサムッパーダ(縁起)の語とともにのみ、同格語ないし同義語として用いられ、しかもそれは十二因縁説に直結していて、その用例からすれば、この語はすでに確定した縁起説をさらに強調しようとの意図が窺われる。(8) またこのイダッパッチャヤターは、右にも示したように「これに縁ること」であり、ここには宇井博士がたえず主張されたような(9)「相依(そうえ)」の思想は、全くない。(「相依性」は後述するナーガールジュナにおいて初めて説かれる。ただし形式的にはパーリの論蔵中に十二支の相互

関係が羅列的に掲げられている。)

この「相依」ということに関連していえば、初期の諸資料においては、十二因縁説はもとより、その他の諸支から成る諸縁起説は、その各支の縁起はつねに一方的に進行し、可逆性は認められない。ごくわずかな例外として、無明・諸行を除いた十支縁起の一部、またさらに六処を除いた九支縁起の一部に、識と名色との間に相依を説くケースが見られることもあるとはいえ、それらはいわば(六処―六識の関係と同類の)認識論的な二支の相互関係にもとづくにすぎず、初期仏教の縁起説に相依の思想をもちこむことはふさわしくないと考えられる。[10]

さらに以下の二つの付言も重要であろう。

(1)しばしば「縁起を見るもの、その人は法を見る。法を見るもの、その人は縁起を見る」という文が引用されて、縁起説の評価をいっそう高めようとする。

この文は、パーリ『中部』二八「象跡喩大経」[11]に説かれ、ほぼ同一の文が漢訳の『中阿含経』三〇「象跡喩経」[12]にあり、そのどちらも、この経はその全文をサーリプッタ(舎利弗、舎梨子)が諸比丘に説いていて、釈尊は全く登場しない。ただこの経のなかで、右の文の前に、「世尊はつぎのように説いた」とある。すなわち「世尊の説」として、サーリプッタが上掲の文を諸比丘に教えている。ただしこれと同文を釈尊が直接に説いている例は、諸資料中にただの一度もない。しかもサーリプッタは、釈尊のサールナートにおける最初の説法(初転法輪)を聞いたいわゆる五比丘のひとりのアッサジに王舎城で会い、かれから「諸法は因より生ずる。如来はそれらの因を説かれた。またそれらの滅をも。大沙門はこのように説かれる」[13]という世に「縁起法頌」「因縁法頌」などと呼ばれる詩句を聞いて、翻然とさとりに近づき、直ちに釈尊の許に参じて仏弟子になったと伝えられる人物であり、縁起説との関係はきわめて濃

い。

これらから推定すると、「縁起を見るもの云々」の文(これは散文であって韻文ではない)は、サーリプッタが「世尊の説」とはいうものの、その文をそのとおり世尊が説いたというのではなくて、世尊の説法をサーリプッタがそのように解釈して示したと見るべきであろう。換言すれば、釈尊は多くの人々にそれぞれふさわしい実践と教説とを具体的に教えたのに対して、右の文中の「縁起」といい「法」といい、とりわけ理論的性格を濃く帯びた教説は、いわゆる十大弟子の筆頭で「智慧第一」と称せられたサーリプッタに帰せられるのではないか。いずれにせよ、最初期の仏教の理論化という役割をサーリプッタが果たし、その際、縁起説そのものはまさしくその格好のものであったということも可能であろう。なお諸伝説は一致して、サーリップッタが釈尊入滅以前に没したと記しており、したがってかれの縁起説などを含む理論化は、釈尊の承認を得ていた、と見なしてよい。(14)

(2)「縁起」のパーリ語が『スッタニパータ』にただ一度だけ登場する六五三詩について考察しよう。この詩はつぎのとおり。

賢者たちはこのようにこの行為(kamma 業)を如実に見る。〔かれらは〕縁起を見るものであり、行為とその果報とを熟知している。

この詩は第三章(文献学的には最古層とはいいがたい)の「九、ヴァーセッタ」中に含まれており、五九四―六五六詩の計六三詩から成るこの節は、釈尊がヴァーセッタ(Vāsettha 在家信者のひとり)に、当時バラモンの呼称が一般には尊崇の籠められていたのをそのまま用い、そのバラモンは、生まれなどによってではなく、みずからの行為によることを、反復して説く。すなわちこの詩にいささか唐突として現われる縁起の語は、実践ときわめて親密に結びついていて、人間の行為に関し、結果論ではなくて、

一種の動機論をとる最初期以来の仏教の趣旨が明白に謳われる。

以上のように、縁起説は現実の諸相(とくに苦)の生起をめぐって論ぜられ、その際に「縁」(因といってもよい)を立てる。生起といえば、時間的な前後関係が問われようが、それは異時的なみかたなのであり、同時的と解するならば、まさしく論理的な関係に帰せられる。なお生起の異時すなわち前後関係をどこまでも追究するならば、ついにはその始元と終末とを問わざるを得ず、それは釈尊のいわゆる「十(四)難無記」の第一項(「世界は時間的に無限か有限か」)に牴触して、その方向は阻止されている。そのためであろうか、後代には「無始無終」という修飾の付される例も見られる。

これまで論じてきたところを総括すれば、つぎのとおり。縁起説はその萌芽が釈尊に見られるであろうとはいえ、釈尊ないし最初期の仏教は、ニルヴァーナすなわち絶対の平安にいたる実践を教え示すことに集注し、前出の無常—苦—無我、また四諦八正道や中道の説には、その色彩がすこぶる濃い。やがてそれらの教説の理論化が進行するなかで、縁起や法に関する諸説の台頭があり、これにはサーリプッタの関与した可能性もある。それらが渾然と融和しつつ、初期経典中には実に多数の縁起説が多種多彩に説かれ、しかもそれらは実に雑然たるまま口伝されて行く。その後それらを蒐集して、現存の諸経典を編集し確定した諸部派の学僧たちも、敢えて特定の縁起説に統制しようとはしなかった(ないしできなかった)。そのなかから、十二因縁説の定型が、そのヴァリエィションを含みながら後代に継承される。

二　部派仏教の縁起説

釈尊の入滅後約一〇〇年(別説二〇〇年余)に発生した教団の分裂以降、部派仏教へと時代は移り、その後の二〇〇年あまりの間に二〇ほどの部派が成立すると、各部派は初期経典と教団規律とを固定すると同時に、みずからの主張をアビダルマ(アビダンマ、論)にまとめた。以下、その論に説かれる縁起説に関し、とくに重要な二点について記す。なおこれらはいずれも保守派とされる上座部と、さらにそれから分派した有部などにおいて説かれる。

第一は、古ウパニシャッドのやや後期に論じられ、インド全般に広く流布して、初期仏教においても重要視された「業と輪廻」思想に関連する縁起説を考えよう。その名称も一般に「業感縁起」と呼ばれ、別に胎生学的解釈ともいわれる。

これは、十二縁起の諸支を数種に分割して、各々の業の果報を輪廻と結合させて説き、幾つかの論書に数種の説が見られるが、その最も著名な説は、有部による三世両重因果説であり、これを図式化すれば、つぎのとおり。

無明と諸行……過去世の二因
識と名色と六処と触と受……現在世の五果　　三世両重因果
愛と取と有……現在世の三因
生と老死……未来世の二果

なおこれに関連して、縁起につぎの四種を立てる説も知られている。すなわち、①刹那(せつな)縁起は、一刹

那(七五分の一秒)中に十二縁起がすべて具わり、縁起の論理的依存関係に近づいて、同時の縁起をいう。②遠続縁起は、時を隔てた法のあいだに縁起関係がある。③連縛縁起は、十二縁起の各支が連続的に刹那生滅する。④分位縁起は、右の業感縁起をいう。この四種縁起説の成立はかなり遅い。

第二に、十二縁起からいったん離れて、縁起説そのものを考察し、それを種々に分析する。今日知られるものは大別して二種あり、一つは上座部のアビダンマ(パーリ語)の伝える説で、二四の縁の名称を掲げる。それらは確かに克明ではあるが、それらの列挙は文字どおり羅列的で、組織性を欠き、後代への影響もほとんどない。ただおそらくこれを端緒とし簡略化と同時に体系化が試みられ、その一例に『舎利弗阿毘曇論』(漢訳のみ)の一〇縁説がある(それぞれの名称は略す)。

それに対して、有部の系統に六因・四縁・五果が説かれ、これらはその発生からかなりの年月を要して次第に整備され、立派な理論体系が築かれて、大乗仏教においてもしばしば論じられた。もともと有部では因と縁とを同義語と解するが、この説では両者を区分する。成立の順序からいえば、四縁が古く、六因、最後に五果と続く。各々の構成と内容や、三項相互間の関係については、スペースの制約上、ここには省く。また因果関係についていえば、異時的か同時的かのいずれかに属す。

三　ナーガールジュナの縁起説

紀元前後ごろに始まる大乗仏教運動は、約二〇〇年を要して各種の初期大乗経典に結晶する。その先駆経典である「般若経」がスローガンのごとく反復して説く空の思想に精密な理論を施したほか、大乗諸経典からその精髄を抽出し、しかも初期仏教以来の縁起説をみごとに発展させて大乗仏教の基盤を構

築したナーガールジュナは、以後の仏教全体に最大の貢献を果たした。その主著『中論』(Madhyamaka-kārikā 中の詩)は、専らかれ独自の縁起説を軸にして(やがて空と直結する)ので、ここにはそれについて論ずる。

大乗仏教興起の諸原因の一つに、僧院に立てこもったままあまりにも専門化した部派に対する強い批判がある。部派を担ったのはすべて出家者であり、学僧としての研鑽修行に専念し、なかでも最大の部派である有部の説においては、ダルマ(dharma 法)の実体視が進行する。ここにいうダルマは、その一部にいわゆるモノをも含むが、多くは人間の心のはたらきに関する諸項であり、それらを綿密に観察したうえで、きわめて整然と分析された諸要素と考えてよい。そして上述したように、それらの諸法(ダルマ)は、他に依らず、それ自身で(sva-)存在する(bhāva＜√bhū)として、ここにスヴァバーヴァ(svabhāva)すなわち自性(じしょう)という説が立てられ、それはまた実体(本体といってもよい、原語はドラヴィヤ dravya)、ときに本質(プラクリティ prakṛti)とも呼ばれた。実はこのような実体的な考えは、日常一般の素朴実在論の根底でもあり、有部の自性説はそれから高度に抽象された諸要素について展開する。そしてそれらすべてを徹底的に批判し、ときに粉砕して行く『中論』には、独自の縁起説が縦横に活躍する。

その批判はほぼすべて否定形をとり、ただ有部の専門家だけに限定されず、およそだれもが考えるきわめて一般的なあらゆる事象や作用や諸要素などにまで拡大する。しかしそこで否定が透徹して行くのは、それらの事象などそのものではなくて、実はそのような事象などがいずれも一種の概念化によって成立しており、ことばによって把えられるプロセスにおいて、不可避ともいうべき実体化・実体視のありかたを、赤裸々に暴露して批判し尽くし、さかのぼって、それらの概念化・ことばの虚構をも明らかにする。

自と他、原因と結果、運動と変化、同一と別異、認識の主体と客体、ことばと対象その他、どれ一つをとってみても、そこにはある実体化があり、それは概念化されてことばに表現され、ようやく落ちつこうとする。まさにそのそれぞれをテーマに『中論』の各章(全二七章)は踏みこんで、それらが悉く否定された末に、たとえば自と他という二分は、自は他に依り、他は自に依って初めて成立するのみならず、しかも自は他の否定であり、他は自の否定でありつつ、他には他の自があり、自には他の他があることの肯定を必然とし、さらに自が自であることは、他にも自があることと他の他であることとに依存しているという、自と他との相互否定と相互肯定すなわち相互排除と相互依存との交錯している実像[15]を、そのほか上述の諸項に関しても、どこまでも鮮明にして行き、こうしたなかに、実体的思考ないし概念化による認識は跡かたもなく消滅して、一切は空であることが露わとなる。

それればかりではなく、空であるから、すなわち一切の各々に実体が消滅し去るところにこそ、縁起はその根底を支えつつ、縁起そのものが成立し、そのような矛盾をはらんだ相依相待の故に、実体は無化して無自性(ニヒスヴァバーヴァ niḥsvabhāva)であり、空(シューニャ śūnya)であり、同時にまた、空であり無自性であるところに自在なる縁起が築かれて、一切の成立の可能性が了解され得る。

こうしたなかに、従来たとえば如来といい、あるいはニルヴァーナ(涅槃)といい、隔絶された格別の地位に崇りあげられた実体として遥かの彼方にあったそれらが、如来は衆生(または世間、ジャガト jagat)との、ニルヴァーナは輪廻(または世間、サンサーラ saṃsāra)との、上述した相依相待の縁起関係にあることを解明し、それによって、世俗のなんびとにも実践修行の地平があまねく開かれる。

いずれにせよ、ナーガールジュナの縁起説は、これまでの十二縁起や六因・四縁・五果などの諸説から(もとよりそれらの諸展開を承けながらも)格段の飛躍を遂げた。すなわち、ありとあらゆる事象一般

は、無自性—空でありつつ、肯定と否定とさらに矛盾とをすべて包括した相互依存の関係主義に還元され、このような空にもとづく縁起の理論は、それ以後の仏教はいうに及ばず、今日ないし将来の諸思想—哲学に多大な寄与を果たす。

なおナーガールジュナの系譜は、アーリヤデーヴァ(Āryadeva 提婆、聖天)、ラーフラバドラ(Rāhulabhadra 羅睺羅跋陀羅、ともに三世紀ごろ)と続いたあと、約二〇〇年も中断したが、五—六世紀のブッダパーリタ(Buddhapālita 仏護)とバヴィヤ(Bhavya, Bhāvaviveka 清弁)、七世紀のチャンドラキールティ(Candrakirti 月称)によって復興し、中観派(マーディヤミカ Mādhyamika)と呼ばれ、その後もすぐれた学僧たちに守られながら、チベットに伝えられ、ツォンカパ(Tsoń-kha-pa 宗喀巴一三五七—一四一九)によりインド後期仏教にもとづくチベット仏教の金字塔を確立した。一方、ナーガールジュナの『中論』を含むこの思想は、鳩摩羅什(クマーラジーヴァ Kumārajiva 三五〇—四〇九)により中国に紹介され、やがて隋から初唐にかけて三論宗、天台宗へと発展を遂げる。

四　その後の縁起説

ナーガールジュナの縁起説は上述したとおり以後の仏教思想の基盤となり、その理論を活用して、各時代の各種の縁起思想が展開する。その主なものに、インドの唯識と如来蔵、中国の天台と華厳、日本の真言がある。その各々の縁起説の要点を以下に述べる。

唯識説は、日常一般に触れる外界や対象(これらを「境」という)は、本来、空であり、表象(心のもつイメージ)の投影にほかならないことを明らかにし、表象—識別作用(これを「識」という)をさらに

分析して、眼耳鼻舌身意の六識と、自我意識であるマナ識と、一切の根原でありつつあくまで潜在的なアーラヤ識とを立てる。マナ(mana)は意、アーラヤ(ālaya)は住居・容器・蔵を意味する。以上の計八識によって対象がつくりだされるプロセスを三種に分けて述べ、それらは、①仮に構想されたありかた(「遍計所執性」)、②相対的なありかた、すなわち他に依存しているありかた(「依他起性」)、③絶対的なありかた(「円成実性」)とされる。これら三性の中心は、②の依他起性(パラタントラ・スヴァバーヴァparatantra-svabhāva)であり、それが①も③も掩い尽くすが、この理論構成は前章の縁起—無自性—空にほぼ通じ合っていて、三性の措定からそのまま三無性へ、そしてまた、対象(境)も八識もともに無に帰する境識俱泯(泯はほろぶ)に達する。

如来蔵とは、タターガタ・ガルバ(tathāgata-garbha 如来の容れもの)の訳であり、経によっては仏性とも称する。人間はもとよりあらゆる生あるもの(衆生)には如来(仏)ないしは如来の素質が潜在しており、たとえ外部からの諸煩悩(「客塵煩悩」)に昏まされても、衆生本来の清浄心は失われることがなく、その間に、空にもとづく縁起説が機能して、衆生と如来との同質が開かれることを説く。この説はインドの中期大乗仏教に栄えたのち、暫く途絶えるが、後期の密教において「即身成仏」説として復活する。またとくに中国仏教で重視されて、日本仏教には深く刻まれ、たとえば死を成仏と、死者をほとけと称する慣習も、根原的にはこの仏性説に由来する。

天台[16]は、ナーガールジュナの系譜に立つ三論宗の「破邪顕正」(邪の否定がそのまま正の肯定であるとして否定と肯定との相即を説く)を承けつつ、諸法の円融を主張する点において、さらに一切を十界に分かってから十界の各々が互いに相即するという十界互具説において、また全宇宙の別称である三千大千世界が一刹那の一念に凝縮して収まるという一念三千説において、それらすべては伸び伸びと解放さ

れた縁起説に立脚しており、この説は中国独自の現実肯定の性向と結合されて展開する。

華厳の縁起説は、一切を心作用に還元するところから唯心縁起と称されるほか、また法界縁起(法界とは現実のありのままの世界で、それが真実に通ずる)の名でも知られて、ここでは縁起は性起と呼ばれることが多い。それは一切の事象が真実の本性(「性」)に応じて現われて起こっていることを表わしており、さらに進んで、性と起との一致を説く。この縁起説は、無自性—空にもとづいて、各々に本性を認めつつもそれら一切が互いに通じ合っているとし、それが無限に拡大して重重無尽にはたらき、しかもそれらの相依関係は継続していて、ここに無礙(障碍のない)の世界の展開を果たす。これはまさに、ナーガールジュナの相依説を最大の規模に且つまた縦横自在に発展させた縁起説と称してよい。

インド仏教の最後期にヒンドゥイズムとの融合から興った密教は、七世紀以降のインドに栄え、やがてチベットに入り、チベット仏教の根幹を形成するが、他方、八世紀にインドから中国に伝えられると、その中心となる『大日経』と『金剛頂経』との二経の漢訳が完成し、それにもとづく真言教学のようやく固まるころ、中国に渡った弘法大師空海(七七四—八三五)によって日本にもたらされて、真言宗の完成を見る。ここには六大縁起が説かれ、それは地・水・火・風・空・識の六が宇宙に遍満しているのを六大と称し、それぞれが互いに他を具有しながら、六大により万有の形成されることを説く。ただし真言密教は、その独自の実践、とくにやや呪術的な祈禱・儀礼・修法に最大の重点を置き、人々もそれに強く魅せられて今日にいたる。

以上のほかにも種々の縁起説があり、冒頭に記したとおり、縁起説は仏教史を一貫しているのみならず、多種の展開を含む。

なお日本では、この縁起の語を(右の学説に多少触れつつ)、事物の起原や由来の意に用いて、社寺や

霊現などの種々に付して使い(たとえば「興福寺縁起」など)、さらにそれから「兆し」の意に転じた末に、(原義からは遠く離れて)「縁起がいい、わるい、縁起をかつぐ、祝う、縁起でもない、縁起直し」などの、派生的な用例がひろまって、現在に及ぶ。だが同時にまた、「有縁(うえん)、無縁、縁むすび、縁を切る、ご縁がある」などの日常語には、実はインド仏教の原義が多少なりとも籠められ、もしくはただよっていると見てよいであろう。

(1) 宇井博士はその『印度哲学研究』岩波書店、全六巻中の諸論文に、縁起説への一本化を何度も繰り返し強調し、あと『仏教思想研究』岩波書店、一九四三年、は、前半の一―三三九頁にわたり「縁起説の発達と変遷」をテーマにして、インド―中国―日本の仏教史を縁起説により一貫する。

(2) Digha-Nikāya, vol. II, p. 57f.,『長阿含経』巻一〇(大正一、六〇下)、『中阿含経』巻一四(大正一、五七八中)など。

(3) Saṃyutta-Nikāya, vol. II, p. 36.

(4) これらについては、つぎの二つの論文参照、藤田宏達「原始仏教における因果思想」仏教思想研究会編『因果』平楽寺書店、一九七八年、八三―一二四頁、とくに八九―九〇頁、三枝「関係(縁)・関係性(縁起)・関係主義(縁起説)」『東洋学術研究』二〇巻一号、一九八一年、三八―四二頁。

(5) この呼称については、藤田、前掲論文、一〇三頁(注16)参照。

(6) 三枝「初期仏教の〈これがあるとき、かれがある〉」『印度学仏教学研究』二八巻一号、一九七九年、参照。

(7) サンスクリット文の『四衆経』にも、これに近い文が見える。

(8) 三枝「初期仏教〈縁起説〉論考――有支縁起と idappaccayatā を中心として」『東洋学術研究』一八巻四号、一九七九年、参照。さらにそのサンスクリット文の用例は三枝「初期仏教の縁起説をめぐって」『理想』五六三号、一九八〇年四月。

(9) 宇井伯壽『印度哲学研究第二』岩波書店、一九六五年(復刊)、二二五頁ほか。同『仏教思想研究』一三頁、

七三―八七頁など。

(10) 藤田、前掲論文、九九―一〇一頁。三枝「縁起の考察――idappaccayatā から pratītyasamutpāda へ」『印度学仏教学研究』六巻二号、一九五八年。三枝「縁起説」『初期仏教の思想』東洋哲学研究所、一九七八年、四七六―四七七頁など。また中村元「縁起説の成立」『中村元選集14　原始仏教の思想 下』春秋社、一九七一年、とくに一六二―一六三頁、参照。

(11) Majjhima-Nikāya, vol. I, pp. 185-191.

(12) 大正一、四六七上。

(13) Vinaya, vol. I, p. 40, p. 41. サンスクリット『四衆経』Teil III, S. 378. 漢訳の諸律蔵などとの対照は『中村元選集11　ゴータマ・ブッダ』一九六九年、三四八頁注2、参照。

(14) 三枝「縁起思想史におけるサーリプッタとナーガールジュナ」『大乗仏教から密教へ――勝又俊教博士古稀記念論集』春秋社、一九八一年、参照。

(15) 自と他のテーマはとくに『中論』第一四章第五―七詩に集注して説かれるが、他の多くの章においても、「同一性と別異性」という形で論述される。

(16) 天台(宗)は「法華経」を、そのあとに記した三論宗は『中論』『百論』『十二門論』を、また華厳(宗)は「華厳経」を、それぞれの依拠する基底としており、以上あげたテクストの原典はいうまでもなくインドにあるが、ここに紹介するような宗の成立ならびに学説の展開はすべて漢訳仏典によっていて、中国において繰りひろげられた。

3 空

松本史朗

一 空思想の意義

仏教の中心概念は、縁起であって空ではない。それ故、空の思想は、縁起を指示する限りにおいてのみ仏教的意義をもつ。

空思想の意義については、梶山雄一博士による次のような説明がある。

『般若経』はあらゆるもの、行為もその果報も実は空であることを説き、ひいては輪廻と涅槃とが一つであることを説いて、業報の法則を超越することを教える。[1]（傍点、松本。以下同じ）

これに対して、道元は説く。

業障なにとしてか本来空ならん。……業障の当体をうごかさずながら、空なりといふは、すでにこれ外道の見なり。[2]

ここで問題になっているのは、業報が空かどうかということである。梶山博士が、『般若経』では業報を空であると説くとされるのに対し、道元は業報を空ではないと述べ、さらに業報を空であるといえ

ば、外道の見解になると論じている(道元の「業障」を「業報」と言いかえることに大きな問題はない)。従って、梶山博士の『般若経』理解が正しいとすれば、『般若経』は、道元より見れば、仏教ではない外道の見解を説くものとなるのである。

このように道元が〝業報の空〟を外道の見解であると見なしたのは、彼が、次に示すように、業報や因果を否定することは、とりもなおさず〝仏教〟を否定することであると考えていたからである。

世間・出世の因果を破するは、外道なるべし。(3)

仏法のために仏法を習学せんともがらは、古徳のごとく因果をあきらむべきなり。因なし、果なしといふは、すなはちこれ外道なり。(4)

いまのよに、因果をしらず、業報をあきらめず、三世を知らず、善悪をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず。(5)

世尊のしめしましますがごときは、善悪の業つくりをはりぬれば、たとひ百千万劫をふといふとも不亡なり。もし因縁にあへば、かならず感得す。……これを不亡といふなり、その報なきにはあらず。(6)

このように、道元にとっては、〝因果〟や〝業報〟や〝三世〟や〝善悪〟といわれるものこそが〝仏教〟であったのである。しかるに、ここに示された四つの言葉、すなわち「因果」「業報」「三世」「善悪」というものは、私より見れば、すべて〝縁起〟という同一の思想を様々の言葉で表現したものに他ならない。従って、ここで二つの問題が生じるであろう。一つは、仏教思想の本質は〝縁起〟であるのか〝空〟であるのかということ、第二には、〝縁起〟と〝空〟は矛盾するのかという問題である。私は〝縁起〟こそ仏教であると考えるものであるが、(7)〝空〟が〝縁起〟と全く矛盾するとも思ってはいない。空

の思想は〝縁起〟を指示する限りにおいてのみ、仏教的意義をもつと見るのである。しかしながら〝空〟は、現実の仏教史においてはほぼ例外なく、〝縁起〟という宗教的時間性を解体するための理論として安易に用いられてきたのであり、この空思想のもつ悪しき傾向を明確に反仏教的なものとして拒否したのが、さきに見た道元の言葉だったのである。

まことに、安易な空思想は最悪の現実肯定の理論となる。それは、「不二」や「即」の名のもとに、楽天的な〝同一性〟を説き、密教を擁護する理論ともなってきた。このことは『般若心経』の「色即是空、空即是色」という一句に対して我が国でなされてきた無数の途方もなく非論理的な解説を読めば、おのずと納得がいくであろう。(8)

梶山博士は、大乗仏教の〝廻向〟の思想は空の思想にもとづくという主張を、次のように述べられる。

しかしそのような、功徳の内容あるいは方向の転換は、業も果も本質的には実体のない、空なるものであるからこそ可能となる。阿弥陀仏が自己の功徳を迷える人びとにめぐらすということは、仏も衆生もともに空であり、不二であるからできるのである。衆生が自分の善行の功徳をさとりに転換できるのも、功徳とさとりがともに空であり、不二であるからである。こうしてみると、空の思想は、廻向の思想に論理を与えたことがわかるのである。(9)

しかし、もし空の思想が博士の説かれるようなものであるとすれば、それは〝廻向〟だけではなく、いかなる思想に対しても論理を与えることができるのではなかろうか。つまり、〝空〟は簡単に言えば〝一切を可能にする論理〟となり、あらゆる困難や障害を一気に解消し、一切の願望を即座に実現する魔法の杖のようなものとなるのである。実に空思想の楽天性と魔術性はここにきわまるといえよう。(10)

では、本来〝むなしさ〟の表明であった筈の空の思想から、何故このような楽天主義が生じたのであ

ろうか。それを私は、〃空〃という概念のもつ本質的な空間性、つまり時間性の欠除によるものと考える。〃縁起〃が「〔因に〕依存して〔果が〕生じること」を意味する明確な時間的概念であるのに対し、「からっぽな」(empty)を意味する〃空〃が空間的概念であることは、認めざるをえない。時間性の欠除、これが空思想の致命的欠陥である。

この〃空〃という概念の空間性を端的に示すのが、

あるもの(B)があるもの(A)において無いとき、それ(A)はそれ(B)について空である。[11]

(yad yatra nāsti tat tena śūnyam)

という唯識派の〃空〃解釈であろう。ここにおいて〃空〃は、Aという基体(locus)におけるBという超基体(super-locus)の非存在として、全く空間的に解釈されている[12]〔"A (ex. pot) is void of B (ex. water)."を梵語では〃AはBについて空(śūnya)である〃というように、Bという名詞の具格形を用いて表現する〕。しかも、このような〃空〃の空間的解釈は、超基体(B)の無・非実在性の主張とは裏腹に、必然的に基体(A)の有・実在性を強調する結果となり、そのため唯識思想においても、如来蔵思想においても、〃むなしさ〃とは似ても似つかない実在論と楽天主義を生みだしてきたのである。

もっとも、〃空〃は常に、このように空間的、楽天的にのみ解釈されてきたわけではない。〃空〃には〃むなしい〃という自己否定的な意味もある。〃空〃をこの意味に解するとき、〃Aは空である〃という表現は、〃Aは非実在である〃という意味になる。後に述べるように、このような解釈をとおしてのみ〃空〃は〃縁起〃という時間性を指示しうるので、この解釈をかりに〃空〃の時間的解釈[13]と呼んでおこう。この解釈は、ナーガールジュナ以下のインドの中観派によって採用された。唯識・如来蔵思想における空間的解釈と、中観派による時間的解釈は、次の二つの点で相違する。第一は、〃Aは空である〃

といわれるときの〝A〟(これをチベット仏教では「空の基体」stoṅ gshi とよぶ)が、空間的解釈においては実在(sat)であるとされるのに対し、時間的解釈においては非実在(asat)とされる点である。[14] このことは、〝空〟に関する二つの解釈の相違が決定的であり、かつ相互に矛盾的でもあることを示している。従って、〝空の基体〟の実在・非実在をめぐって唯識派と中観派は終結のない論争を繰り返すことになった。第二は、〝空〟の表現形式が二つの解釈では異なることである。すなわち、空間的解釈において〝空〟は、〝AはBについて空である〟と表現され、そこにAB二項の存在が構造的に必要とされるが、時間的解釈においては〝空〟は単に〝Aは空である〟という形式においてのみ表現され、そこにBの存在することが許されない。もしそこに〝Bについて〟という表現が付加されるなら、BとAは上下に超基体と基体という空間的関係をもつことになり、時間的解釈は空間的解釈に変質する。それ故、ナーガールジュナの『中論』には、〝空〟の表現形式としては、〝Aは空である〟というもののみが認められ、〝Bについて〟ということは、基本的には一切言われてはいない。[15] 従って、〝xは自性について空である〟というような表現も、そこに全く見出されないことに注意すべきである。

では、〝むなしさ〟を意味するという中観派的な〝空〟は、どのようにして〝縁起〟を指示することができるのであろうか。この問いに答えるため、以下に『中論』において〝縁起〟と〝空〟がいかに関わるかを見てみよう。

二 『中論』における縁起と空

さて、『中論』は全体として何を説いているのであろうか。このような問い方自身問題を含んではい

るが、ここで本稿の結論を明確なものとするために、〃『中論』は十二支縁起を説く書物である〃と述べておこう。ではこの結論はいかにして導かれるのであろうか。

まずナーガールジュナは『中論』の冒頭で、仏陀に対する帰敬偈を次のように述べている。

(1)不滅、不生、不断、不常、不一義、不異義、不来、不去にして、戯論が寂滅し、吉祥なる縁起(pratītyasamutpāda)を、説いた仏陀、かの最高の説法者に、私は礼拝する。

ここでナーガールジュナは、仏陀が〃縁起〃を説いたと述べることによって、〃仏教とは縁起説である〃ということを、まず認めている。ただし問題となるのは、ここでいう〃縁起〃とは、「不滅」「不生」から「不去」に至る八つの否定的修飾語(所謂〃八不〃)と、さらに二つの修飾語によって限定された、ある特殊な〃縁起〃であるということである。

ナーガールジュナは、〃縁起〃について次のようにも述べている。

(2)何であれ縁起なるもの、それを空性(śūnyatā)と我々は言う。　(二四・一八前半)

ここで「我々」とは、いわば〃著者としての我々〃であるから、ナーガールジュナ自身を指す。とすれば、帰敬偈との関係から見て、仏陀が説いた〃縁起〃を、彼は〃空性〃(空であること emptiness)と説いた、という意味になるであろうか。そうではない。というのも、彼は帰敬偈で、仏陀が単なる〃縁起〃を説いたと述べたわけではなく、「不生」等によって限定された、ある特殊の〃縁起〃を説いた、としていたからである。仏教徒であったナーガールジュナには、仏陀の教えとは異なる新たな立場を提示しようとする意志はなかった。彼はただ、彼の時代に支配的な仏教理解に対して、批判的に新たな立場を示し、それによって、仏教の真義を明らかにし、復活させようとしたのである。従って、〃縁起を空性と我々は言う〃というのも、仏陀に対してではなく、ナーガールジュナの時代に有力であった仏教

思想家達、特に有部などのアビダルマの哲学者に対して発せられた言葉だと考えなければならない。実際、彼等もまた〝縁起〟を仏教として説いていたのである。

では、仏陀が説いた〝縁起〟とはどのようなものであり、それは後に至ってどのように解釈されることになったのであろうか。まず第一の問題に関していえば、私は、〝仏陀は十二支縁起を悟った〟とする原始仏典『律蔵』「大品」の所説[16]を、仏教徒にとって最も正統的なものとして、高く評価している。しかしこの場合、〝最も正統的〟とは必ずしも〝最古〟を意味しない。原始仏典に散在する多数の縁起説には、十支よりなるもの、五支よりなるもの、あるいはさらに簡潔な様々な類型も見られ、十二支縁起を縁起説の原型と見ることは、今日では学問的に不可能である。にもかかわらず私は、縁起説を、それに様々の類型が見られるという理由で、漠然化し解消しようとする学界の一般的傾向には従えない。縁起説は本来、十二支縁起説に見られるような知的で明確な性格をそなえていたと見るべきであって、それ故にこそ仏教徒達は『律蔵』という完全に正統的であるべき文献の冒頭において、仏伝を再構成する際、それが真に仏陀の真説であるか否かの詮議をさしおいて、十二支縁起説をもって仏陀の悟りの内容とすることに決定したのである。後に述べるように、ナーガールジュナもまた『中論』第二六章で、十二支縁起説を全面的に認めていたことは、注意を要する。つまり、〝仏教〟を〝縁起〟ととらえていたナーガールジュナにとって、その〝縁起〟とは、十支でも五支でもなく、また何等漠然としたものでもなく、具体的には十二支縁起を指すものであったのである。

さて、十二支縁起とは、周知のように、

無明—行—識—名色—六処—触—受—愛—取—有—生—老死

という十二の支分(aṅga)よりなっている。これらの支分の間には、〝無明を原因として行が生じる〟

……〝生を原因として老死が生じる〟という〝生〟の因果関係と、〝無明の滅から行の滅がある〟……〝生の滅から老死の滅がある〟という〝滅〟の因果関係があるとされ、この二つの因果関係を悟ったのが仏陀であるとされている。この十二支縁起説においては、注意すべき重要なポイントが二つある。一つは、ここに、一因から一果の生起のみを認め、不可逆な一定方向性をもつ、純粋に時間的な因果関係が説かれていることである。第二は、縁起の各支を〝法〟(dharma)というが、ここではそれらが実在ではない(無)とされていることである。[17] この二点が重要であるのは、後の仏教史において、これとは逆の立場から〝縁起〟が解釈されることになるからである。すなわち、後世において、同時因果や相互因果(相依)が説かれ、また一果が多因から生じることが認められるようになると、縁起説本来の直線的な時間的構想は破壊されて、空間化、平面化されることになる。特にナーガールジュナの時代に支配的であったアビダルマの哲学では、例えば有部の七十五法というように多数の〝法〟の存在が認められたが、それらはすべて永遠不遠の実在(有)である(〝法体恒有〟)と主張された。それ故、原始仏教の〝法無〟論とアビダルマ哲学の〝法有〟論では、その立場が完全に逆転している。

『中論』の思想を解釈するとき、決して忘れてはならないのは、『中論』がアビダルマ哲学の法有論を否定することを第一の目的にしていたということである。にもかかわらず、学者はついこの重大な事実を忘れ、『中論』の記述を素朴にそのまま受けとりやすい面がある。それ故、たとえば、

(3)輪廻は涅槃と全く異なってはいない。涅槃は輪廻と全く異なってはいない。　(二五・一九)

という偈にもとづいて、〝輪廻と涅槃はひとつ〟〝煩悩即菩提〟などという密教的解説がごく当然のようになされるのである。[18] 法有論の全面的否定という『中論』の思想史的意義が見失われると、一切を単純に否定する気楽なニヒリズムと、それに裏うちされた全面肯定の楽天主義が、『中論』から同時に導き

出されることになる。

では、ナーガールジュナは『中論』において〝法〟の有をどのように否定したのであろうか。さきに見た「縁起を空性と我々は言う」という有名な偈は、〝法〟の無を明示している。すなわちここで、「縁起」も「空性」も、ともに抽象名詞であり、それぞれ〝縁起したものであること〟〝空であること〟を意味するから、この偈の所説は論理的には、〝縁起したものを空であると我々は言う〟の意味に等しい。しかも〝縁起したもの〟とは、縁起支たる諸の〝法〟を指すから、この偈は〝法〟は〝空〟であると説いているのである。すでに述べたように、この場合の〝空〟は、〝何々について空〟という空間的意味ではなく、〝むなしい〟〝非実在〟という意味を示す。従ってここで、縁起を〝法有〟の立場から解釈するアビダルマの哲学に対して、〝法の無・非実在性〟ということが明確に宣言されたのである。

さて、法が無であり、実在ではないと宣言されたといっても、何故に法が実在ではないのかが詳しく論証されなければ、この宣言自体に何の意味もない。それ故ナーガールジュナは、『中論』の第二六章を除くほぼ全章を通じて、法の非実在性を論証しようとするのである。まず彼が帰敬偈において、仏陀が説いたという〝縁起〟に「不生」等の否定的限定語を付したことは、彼が、すでに見たように、〝縁起〟を〝空性〟と呼んだことに対応していると考えられる。つまり、ナーガールジュナは、〝縁起したもの〟である〝法〟は、空(非実在)であり、かつ生じない(不生)ものであると考えていたのである。

では、法が〝実在しないこと〟(空性)と〝生じないこと〟(不生性)との間には、どのような論理的関係があるのであろうか。この関係を明かすものが、『中論』では帰敬偈の次に来る第一章第一偈である。

(4)諸の法(bhvaa)は、自から生じたものも、他から生じたものも、両者から生じたものも、非因から生じたものも、いかなるものも、どこにも、決して存在しない。　(一・一)

(na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana //)

この難解な偈の総体的意味は、基本的には「諸の法は存在しない」"na… vidyante bhāvāḥ" という核となる文章によって決定されている。[19] 従って、これは〝法の無〟を説くものといえる。しかしここに、〝法の無〟だけが説かれているわけではない。次の偈にも見られるように、〝法の無・空性〟ということは、ナーガールジュナにおいては、ある何等かの論証の最終的結論とされることが多い。

(5)諸の法(bhāva)は、他のものに変ることが見られるから、自性をもたない(niḥsvabhāva)。しかるに、自性をもたなければ、法は存在しない(nāsvabhāvaś ca bhāvo 'sti)。すなわち、諸の法は空である(bhāvānāṃ śūnyatā)。　　(一三・三)

では、第一章第一偈において、何が〝法の無〟という結論を導く媒介的論拠になっているかといえば、それは註釈者の一人チャンドラキールティによっても示唆されたように、[20]〝不自生〟〝不他生〟〝不共生〟〝不非因生〟ともいうべき、四者からの〝不生〟であろう。従って、この偈は、基本的には〝法の無〟を説きながら、その結論が〝法の不生〟という論拠から導かれることをも示していると考えられる。そしてそれ故にこそこの偈は、〝不生の縁起〟を説く帰敬偈の直後に、接続しうるのである。

では、〝法の不生〟という論拠それ自体はいかにして論証されるのであろうか。この問題を解く鍵は、次の偈に与えられている。

(6)何であれ、〔原因に〕縁りて(pratītya)生じる(bhavati)もの、それは自性として(svabhāvatas)寂静(śānta)である。　　(七・一六前半)

ここで「寂静である」とは、〝生じない〟または〝存在しない〟という意味であろう。それ故、右の

一文は、〃縁起するものは、自性として生じない〃または〃自性として存在しない〃を意味することになるが、このことは第一章第一偈における否定の意味についての重要な指摘を含んでいる。つまり、このことによって、その偈に説かれる〃法の無〃と〃法の不生〃は、厳密には常に〃自性として〃という限定語を付して理解されなければならないこと、従って、それらは正確には、〃法が自性として存在しないこと〃〃法が自性として生じないこと〃を意味することが示されたのである。

『中論』におけるナーガールジュナのすべての否定的論証は、この〃自性として〃という限定語とその要素となる〃自性〃という概念の存在なしには、原理的に成り立たない。では、その〃自性〃とは、『中論』において何を意味するのであろうか。

三　『中論』における自性と勝義

『中論』において〃自性〃(svabhāva)という語は、簡単に言えば、〃本質〃と〃実在〃という二種の異なった意味で用いられており、この二つを区別することが、特に重要である。すなわち、

(7)実に、諸法の自性は(svabhāvo bhāvānāṃ)縁等に存在しない。　(一・三前半)

という『中論』における〃自性〃の語の初出の例では、〃自性〃は「諸法の自性」として〃法に属するもの〃とされている。このように〃自性〃の語が用いられるとき、チャンドラキールティの、

(8)あるものの本質的性質(ātmīyaṃ rūpam)が、そのものの(tasya)自性である、と語義解釈される。[21]

という説明にも見られるように、〃本質〃の訳語が妥当する。

しかし第一五章にいたって、ナーガールジュナが〃自性〃の語義を次のように説明するとき、そこで

は最早この訳語は不適切となる。

(9)自性が、縁(pratyaya)と因(hetu)から生じることは、可能ではない。〔何となれば〕自性が、因と縁から生じるなら、それは作られたもの(kṛtaka)となるであろう。（一五・一）

(10)しかし、どのようにして、自性が実に作られたものになるであろうか。何となれば、自性は、作られないもの(akṛtrima)であり、また、他のものに依存しないもの(nirapekṣaḥ paratra)であるから。（一五・二）

ここで〝自性〟は(a)「作られないもの」(b)「他のものに依存しないもの」と定義され、それ故にこそ縁起する(因と縁から生じる)ことはありえない、とされている。〝他のものに依存しない〟というのは、あるものが存在するために、他のものの存在を必要としないという意味である。それ故、このように定義づけられた〝自性〟は、他者の存在を必要とせず全く自立的に存在するもの、つまり〝自立的存在〟または端的に〝実在〟を意味するであろう。

この〝自立的存在〟〝実在〟と前述の〝本質〟との語義の相違は重大である。というのも、前者の用例において〝自性〟は〝法に属するもの〟として扱われるのに対し、後者の例では、〝縁起しないもの〟として〝法〟と同じレヴェルで用いられ、その語義にレヴェルの差が見られるからである。

〝自性〟の語を〝法に属するもの〟の意味で用いるのは、仏教史においてもノーマルなものであって、そこから導かれる一般的結論は、(5)に見られたように〝無自性〟である。そして、この〝無自性〟は、〝しかるに、自性をもたなければ、法は存在しない〟という論理を介して〝法の無〟を示す。しかるに、〝自性〟が〝実在〟の意味に用いられるとき、問題となるのは、ある法が自性をもつかどうかではなく、自性であるか否かであり、そこから導かれる結論は〝非自性〟である。そしてこの〝非自性〟は、〝実

在ではない〃という意味であるから、〃法の無〃を直接明示することになる。次の偈を見てみよう。

(11)道が自性であるならば(svabhāvye sati mārgasya)、それが修習されることは成り立たない。もしまた、この道が修習されるなら、あなたにとって、それは自性ではない。（二四・二四）

ここで、道が〃修習される〃とは、それが縁起的存在であることを意味している。それ故、この偈は、ある法について〃自性であれば、縁起しえず、縁起するなら自性ではない〃という二者択一的な矛盾を示すことによって、その法の非実在性・無を説いているのであるが、ここにはナーガールジュナが〃自性〃の語を〃実在〃という独自の意味に用いた意図がよく示されている。すなわち、彼は、第一五章にいたって〃自性〃を〃縁起するもの〃(pratityasamutpanna)とは矛盾する〃縁起しないもの〃(a-pratityasamutpanna)としての〃自立的存在〃〃実在〃と定義することによって、すべての問題を、〃縁起(するもの)〃か〃自性〃(実在)かという〃あれかこれか〃の二者択一として設定しようとしたのである。それ故、『中論』では、ある法が〃自性〃であるかどうか、つまり、〃自性として〃存在しているか否かが根本的な問題とされ、そのため〃自性として〃を意味する三種の限定語“svabhāvatas”“svabhāvāt”“svabhāvena”が多用されることになった。[22] 今、その例を見てみよう。

(12)業(karman)が自性として(svabhāvatas)あるならば、それは疑いもなく、常住になるであろう。（一七・二二前半）

(13)何であれ、浄・不浄の顚倒に縁りて(pratītya)生じるもの、それは自性として(svabhāvāt)存在しない。故に、煩悩は、実義として(tattvatas)存在しない。（二三・一二）

ここで(13)において、「自性として」という限定語とともに、「実義として」[23]という限定語も用いられているが、この二つの語に実際上の意味の相違があるとは思われない。それ故、チャンドラキールティは、

右の「実義として存在しない」の語を、

(14)勝義として(paramārthatas)自性として(svabhāvatas)存在しない、という意味である。[24]

と註釈するのである。

さて、チャンドラキールティは、このように〝自性として〟〝実義として〟〝勝義として〟という三つの限定語を同義に用いるわけであるが、では〝自性〟(svabhāva)と〝実義〟(tattva)と〝勝義〟[25](paramārtha)という三つの語は、『中論』においても、やはり同じ意味を表すのであろうか。

まず、ナーガールジュナは『中論』で〝実義〟を次のように定義している。

(15)他のものを縁とせず(aparapratyaya)、寂静(śānta)で、戯論(prapañca)によって戯論されず、無分別(nirvikalpa)で、差異を意味しないもの(anānārtha)、これが実義(tattva)の定義(lakṣaṇa)である。

(一八・九)

この〝実義〟(tattva)の定義は、私の見るところ、かつて一度も正確に理解されたことはない。特に「他のものを縁とせず」という第一の最も重要な定義は、これまで全ての註釈者、翻訳者達によって〝他のものによって知られず〟の意味に誤解されてきた。[26]"pratyaya"には確かに〝認識〟という意味もある。しかし、『中論』に約四〇回ほど用いられる"pratyaya"の語が、ここ以外ではすべて〝縁〟(原因)を意味することが明らかである以上、この偈においてだけ〝縁〟ではなく〝知〟(認識)を意味すると解釈するのは、いかにも不自然であろう。これは、この偈にはとにかく〝無分別智〟というような価値的に高度なものが説かれている筈だという予断に導かれた誤解にしかすぎない。

"aparapratyaya"が、文字通り〝他を縁としないもの〟を意味するなら、"tattva"は他者を縁として生じたものではないから、〝縁起したもの〟ではありえない。従って、"tattva"は〝自性〟と全く同様

に、非縁起的存在、〝自立的存在〟〝実在〟を意味することになる。ただし、"tattva"を"apratyaya"(縁をもたない)とか"apratityasamutpanna"(縁起したものでない)と規定せずに、"a-*para*-pratyaya"(他者を縁とせず)と特に表現したのは、"tattva"の非縁起的性格だけでなく、〝それであること〟(tat-tva)、〝それであるもの〟という〝非他性〟(それであって、他のものでないこと=a-paratva)を強調したためであろう。それ故"tattva"は単に非縁起的実在であるというだけではなく、そこには〝自己同一的存在〟という意味も含まれているのである。

さて、"aparapratyaya"という"tattva"の第一の定義を、〝他によって知られず〟ではなく、どうしても〝他のものを縁とせず〟と解さなければならない最大の理由は、その直後の第一〇偈における次のような論述が、実はこの第一の定義を説明するものと考えられることである。

(16)何となれば(hi)、あるもの(A)に縁りて(pratitya)あるもの(B)が生じる(bhavati)とき、まずそれ(B)は、他ならぬそれ(tad eva)(A)ではない。　(一八・一〇前)

この偈は、一見すると単に因果の同一性を否定しているだけのように見受けられるが、実は、ある原因(pratyaya と言われるもの)に縁りて生じた(縁起した)ある結果について、〝それ(その原因)であること〟(tat-tva)を否定し、それによって、あるものが他者を縁(原因)として縁起するなら、それは"tattva"ではありえない(paraprattyaya→a-tattva)、という逆の形で、"aparapratyaya"という"tattva"の定義を説明しているのである。従って、この定義は、〝縁起〟を承認するなら、〝実義〟(tattva)という概念それ自体が崩壊することをも、明示していると考えられる。

では、"tattva"が非縁起的な〝実在〟であるという点で、〝自性〟と同じであるとしても、〝寂静〟〝無戯論〟〝無分別〟という他の三つの定義は、"tattva"が何か〝自性〟よりもすぐれた高次の〝実在〟

であることを示していないであろうか。確かに、これら三つの定義の解釈は、容易ではない。しかし私は基本的に、〃非縁起的実在〃を二つに分けることは意味がないと考える。というのも、〃縁起している諸法〃以外にいかなるものの存在も認めないのが、仏教の立場だと私は考えるからである。〃勝義〃とか〃涅槃〃とかいわれるものが、もしも縁起する諸法とは別に存在するとすれば、そのようなものが我々にどんな関りがあろうか。

梶山博士は、"tattva"の定義を述べる前掲の第一八章九偈等に関連して、次のように言われる。

ナーガールジュナはことばを本質としたわれわれの認識過程を倒錯だといっているのである。われわれがなすべきことは、思惟・判断から直観の世界へ逆行することだ、と教えているのである。そうすれば、ことばを離れた実在に逢着する。それが空の世界である。(27)

確かに、"tattva"の〃無戯論〃の定義(prapañcair aprapañcitam)は、〃実在〃が言葉を離れていることを示しているかもしれない。しかし、何故に、その〃言葉を離れた実在〃言葉の消滅に向って我々が生きていかなければならないか、私には全く理解できないのである。それともこれは、生きる目的は死であるというジャイナ教の理想を説くものであろうか。

〃自性〃も〃実義〃(tattva)も、そして〃勝義〃も、これらはすべて〃非縁起的実在〃であって、〃縁起する諸法〃以外にいかなるものの存在を認めない仏教の立場からすれば、それらはいわば空華のごとく、どこにも存在しない架空のものなのである。

以上の論述によって、『中論』における否定の意味が明らかになった。すなわち、『中論』のすべての否定的論証は、縁起した諸法が〃実在〃(自性、実義、勝義)として生じないこと、存在しないことを示すことによって、〃法の非実在性〃〃法の無〃を説くことが目的であったと考えられる。

四　『中論』第二六章「観十二因縁品」の意味

では、『中論』の否定的論証が〝法の無〟を説くことを目的としていたとすれば、『中論』は肯定的には何を説こうとしたのであろうか。それは〝縁起〟である。〝法の無〟によって正しく基礎づけられ、限定づけられた〝縁起〟である。それ故、チャンドラキールティも、

(17)「不滅」等の八つの限定語によって限定された縁起が、〔この〕論(＝『中論』)が説く対象(abhidheyā-rtha)である。[28]

と述べている。

ナーガールジュナは、『中論』全二七章のうち、始めの二五章で否定的に〝法の無〟を論証するが、これは実は、第二六章にいたって、全く肯定的に〝縁起〟を説くための基礎づけ、限定づけにしかすぎない。この第二六章以外の諸章において、ナーガールジュナの破壊的な否定論法に慣れ親しんだ読者にとって、この章の筆法それ自体が大きな驚異であろう。彼はこの章で別人のごとくつつましく変身する。すなわち彼はそこで、彼にとって〝仏教〟そのものであるべき〝十二支縁起〟の順逆二観を十二の偈にまとめて、次のようにただ繰り返すだけなのである。

(18)無明に覆われたものは、再生(punarbhava)のために、三種に諸行を為し、それらの業(karman)によって趣(gati)に趣く。[29] 諸行を縁とする識は、趣に入る。……有から生が生起する。生からこの老死が、苦等と愁悲憂悩とともに、生起する。このようにして、この純然たる苦蘊が生じる。故に、無知なる者は輪廻の根である諸行を為す。それ故、無知なるものは行為者であるが、知者は、実義

(tattva, de nid)を見るが故に、そう(行為者)ではない。無明が滅するなら、諸行は生じない。しかるに、無明の滅は、他ならぬこれ、の知を修習することからある(jñānasyāsyaiva bhāvanāt)[30]。〔十二支の〕それぞれ〔前の法〕が滅することによって、それぞれ〔後の法〕は生じない。このようにして、この純然たる苦蘊は正しく滅する。（第二六章抄訳）

このようにナーガールジュナは〝十二支縁起〟を仏説として単に繰り返すだけなのであるが、この単なる繰り返しが意味をもつのは、十二支たる諸法の無が、前二五章ですでに充分に論証されつくしたからである。つまり、アビダルマ哲学の〝法有〟に対し、〝法の無〟をいう以外、彼には仏説たる十二支縁起に何等つけ加えるべきことも、訂正すべきこともなかった。それ故単に仏説を忠実に繰り返したのである。

では、第二六章における十二支縁起説の単純な繰り返しと、他の諸章における〝法の無〟の厳密な論証とでは、どちらを我々はナーガールジュナの思想的貢献として評価すべきであろうか。しかし、このように問題を設定すること自体、つまり第二六章の所説と他の諸章のそれを全く切り離して、その両者の思想的意義を比較しようとすること自身、誤りである。中国三論宗の大成者吉蔵(五四九―六二三)の『中論』理解は、この誤りに陥った最も典型的な例といえよう。彼は、『中論』全体を基本的には二分し、前二五章は「大乗の観行」を説くもの、後二章(第二六章と第二七章)は「小乗の観行」を説くものと解釈するが[31]、この種の解釈の致命的な欠点は、『中論』の第二六章にいたって、何故全く唐突に〝小乗〟の教えがナーガールジュナによって説かれなければならないか、論理的には決して説明できない点である。

このように、第二六章「観十二因縁品」の十二支縁起説はこれまで『中論』の中で不当に過小評価さ

れてきたか、あるいは全く無視されてきた。しかしこの章の縁起説を抜きにして『中論』が論理的に完結しえないことは明らかであろう。

しかし最後にまた、この章の意義に関連して、〃縁起か空か〃という問題を、二者択一的に問わざるをえない。〃空〃は〃法の無〃を説くことによって、〃縁起〃を正しく基礎づけ、指示することができると述べた。しかしこれは、実のところ、一種の欺瞞にしかすぎない。チベットの仏教を代表する思想家ツォンカパ(一三五七―一四一九)の次の言葉を見てみよう。

(19)他の全ての章において、諸法が自性によって成立していること(chos rnams raṅ bshin gyis grub pa)を、正理(rigs pa)によって否定して、この〔第二六〕章で否定しないのは、人と法の縁起について、自性によって成立している自性を否定したそこ〔他の全章〕において、これら〔十二の〕支分は全て無自性(raṅ bshin med pa)であると説明しおわり、ここ〔第二六章〕では、そのように〔無自性であると〕確定された実義(de kho na ñid, tattva)を修習するなら、無明が止滅し、そのために他の有支が全て止滅して解脱を得ることと、そのような〔無自性の〕見解(lta ba)を得ないならば、無明は止滅しないので、そのために後の支分は生起するので、輪廻の輪が転ぜられることを説明するのである。(32)

ここでツォンカパは、はたして真に〃縁起〃を説いているであろうか。私にはそうは思えない。彼はここで〃諸法は無自性である〃ということを〃実義〃と呼び、真実と見なしている。この真実を彼は〃縁起の実義〃(rten ḥbyuṅ gi de kho na ñid)(33)とも呼んでいるが、彼によれば、この〃諸法無自性〃という縁起の真実を修習すれば、またはこの〃諸法無自性〃の見解を獲得すれば、無明以下の縁起支は滅するというのである。しかしこのツォンカパの説明は、諸法の〃無自性〃を悟れば縁起支は滅するといっているだけで、〃縁起〃それ自体を説くものでは全くない。すなわち彼は、〃無自性〃〃空〃という理論

によって縁起説を換骨奪胎し、〝縁起〟という考え方自身を見事に解体しているのである。

縁起説の第一の要点は、第一支たる〝無明〟が〝縁起〟それ自体に対する無知でなければならないということである。もしこの原則から少しでも逸脱し、〝無明〟を〝縁起の真実(＝無自性なること)〟に対する無知と規定するなら、縁起説は崩壊する。すなわち、縁起説は、〝無自性〟〝空〟の理論に還元されてしまい、一切の問題は、この〝無自性〟〝空〟を悟るか否かという唯一の問題に帰着することになるのである。

では、『中論』それ自体は〝無明〟をいかに規定するのであろうか。つまり、何によって〝無明〟の滅がもたらされると説くのであろうか。さきに引いた(18)の中に、問題の個所は二つある。まず「実義(tattva)を見るが故に、知者は行為者ではない」というのは、〝実義〟を見ることによって〝無明〟が捨てられると言うに等しい。ではこの〝実義〟とは何か。註釈者達は何の説明も加えていないが、ツォンカパだけはこれを〝縁起の実義〟と呼んでいる。そしてこの語は、彼にとって〝無自性なること〟を意味することは、すでに見た通りである。

次に傍点を付した部分で「他ならぬこれ」(asyaiva)が何を指すかが大きな問題となる。チャンドラキールティは次のように註釈している。

(20)他ならぬこれ(asyaiva)、つまり縁起を、ありのままに誤りなく修習することから、無明は捨てられる。(34)

この註釈に従えば、〝無明〟は〝縁起〟に対する無知でなければならないという縁起説の原則は、正確にまもられている。しかし、はたしてナーガールジュナの真意もそうなのであろうか。

面白いことに、「他ならぬこれ」のチベット訳は“de ñid”であって、直前で〝実義を見る〟と言われ

た「実義」(tattva)のチベット訳“de nid”と同じである。従って、ツォンカパは、「他ならぬこれ」の原語が“asyaiva”であって“tattva”ではないことを知る由もなく、何の苦もなく両者を〝縁起の真実〟＝〝無自性性〟ととらえているのである。しかし我々は彼のこの無知を笑うことができるであろうか。「他ならぬこれ」は確かに〝縁起〟を意味し、その直前の「実義」を指すことは決してないのであろうか。〝縁起〟の語は第二六章に一度たりとも現れない。現れるのは、ただ十二支の名称だけである。とすれば、「他ならぬこれ」「この同じもの」(asyaiva)が直前の「実義」を指す可能性は強まるのである。そしてもしこの言葉が「実義」を指し、さらにそれが〝無自性性〟や〝空性〟を意味するとすれば、そのときは一切が崩壊する。縁起は空に取ってかわられ、『中論』は、(2)に示されるように縁起を空であると説くものとなり、空なる縁起を説くものではなくなってしまう。かくして縁起と空は明確に矛盾する。もし『中論』が縁起ではなく空を説くものであるとすれば、そのときは一切の空思想と中観思想とから、確かに訣別すべきときであろう。

（一九八八年六月十一日）

（1）梶山雄一『「さとり」と「廻向」』講談社現代新書七一一、一九八三年、二〇頁。

（2）大久保道舟編『正法眼蔵』筑摩書房、一九七一年、「三時業」六九〇頁。この一節を袴谷憲昭氏は本覚思想批判と見なされるが、私は空思想批判と考えたい。袴谷憲昭「十二巻本『正法眼蔵』撰述説再考」『宗学研究』三〇、一九八八年、九五頁参照。

（3）『正法眼蔵』「深信因果」六七八頁。

（4）同、六七九頁。

（5）『正法眼蔵』「三時業」六八二頁。

（6）同、六九一頁。

（7）縁起に関する私の解釈は、拙稿「縁起について――私の如来蔵思想批判」『駒沢大学仏教学部論集』一七、

一九八六年、四三七―四九四頁、に示した。

(8) 「色即是空」の経文を金沢篤氏とともに論理的に解釈しようとした試みについては、拙稿「チャンドラキールティの論理学」『駒沢大学仏教学部研究紀要』四三、一九八五年、一九八―一九七頁参照。

(9) 梶山雄一、前掲書、二〇頁。

(10) 空思想の魔術性を最大限に利用したのが、タントラ仏教である。そこにおいて「空」はタントラ仏教のもつ如来蔵思想的非仏教性を隠蔽するための仏教的脚色という役割をも果たしていた。吉永千鶴子「*Pañcakrama* における三智・三空と prabhāsvara――タントラ仏教における空性理解の問題点」『成田山仏教研究所紀要』一一―二、一九八八年、四四七―四六八頁参照。

(11) U. Wogihara, Bodhisattvabhūmi, Tokyo 1930–1936, p. 47.

(12) 〃空〃の空間的解釈は、原始仏典の『小空経』以来の伝統をもっている。このことについて、長尾雅人「空性に於ける「余れるもの」」『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、五四二―五六〇頁、袴谷憲昭「空性理解の問題点」『理想』六一〇、一九八四年、五〇―六四頁参照。

(13) 〃空〃の時間的解釈の起源を、最古の原始仏典とも称される『スッタニパータ』中の「この一切は虚妄である(sabbaṃ vitathaṃ idan)」(Sn. 9–13)などの表現に求めたい。ここに〃空〃の語はないにもかかわらず〃法の無〃が説かれると思われるからである。一方、同経の有名な「世間を空として観ぜよ(suññato lokaṃ avekkhassu)」(Sn. 1119)は〃空〃の空間的解釈に連なる可能性をもっている。藤田宏達「原始仏教における空」『仏教思想 7 空(下)』平楽寺書店、一九八二年、四一七―四一八頁参照。

(14) Cf. Bodhisattvabhūmi, p. 47, 拙稿「Laṅkāvatāra on itaretaraśūnyatā」『駒沢大学仏教学部論集』一四、一九八三年、pp. 350–349.

(15) 『中論』において"śūnya"が具格形名詞を支配する唯一の例として、「因が果について空である(phalena śūnya)なら、……因が果について不空であるなら……」(二〇・一六)があるが、これは単に因が果をもつもたないの意味で、空思想に関係はない。

(16) Vinaya, mahāvagga, Pali Text Society, pp. 1–2.

(17) 何故〃法〃が実在ではないかといえば、それに先行する支分が存在すれば生じ、その先行支分が滅すれば

滅するからである。

(18) この種の解説が、仏教から宗教としての緊張感を奪い去り、様々の形で〝堕落〟を正当化してきた。なお梶山博士はアビダルマ哲学を「区別の哲学」としてとらえられるため、博士にあっては、それを批判した『中論』が「不二・一体」の思想になってしまう。梶山雄一・上山春平『仏教の思想3 空の論理〈中観〉』角川書店、一九六九年、三四—三五頁、六六頁参照。梶山博士の理解は、小乗を〝多元論〟と見なし、それを否定した中観や大乗を〝徹底的一元論〟と解するシチェルバツコイの見方と基本的に一致するように思われる。Cf. Th. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad 1927, p. 41.

(19) 論証は一切省くが、私はバーヴァヴィヴェーカが否定詞"na"を動詞否定(prasajyapratiṣedha)つまり"vidyante"にかかるものと解したことを支持する。その理由は、第一に、第一章第一〇偈で「諸の法に、存在性はない」と説かれたこと、第二に、同章最終偈(一四偈)〔abc〕に"tasmān na pratyayamayaṃ nāpratyayamayaṃ phalaṃ saṃvidyate"と説かれたことである。この梵文は構造的にも、意味的にも、第一偈と一致する。これは「果は縁から生じない。非縁から生じない」と訳すことはできず、「果は、縁から生じたものも、非縁から生じたものも、存在しない」と訳さねばならない。つまり、ここで"na"は"saṃvidyate"にかかる。さもなければ、"saṃvidyate"が他の語との連絡を失い、また次の「果は無いから」(phalābhāvāt)につながらない。第一偈で、"utpannā bhāvāḥ"といわれたものが、ここでは「果」と明言されている。故に意味的にも一致するといえる。

(20) 前掲拙稿(注8)、一九二頁参照。

(21) 『明句論』Prasannapadā(Bibliotheca Buddhica IV) p. 262, l. 12–p. 263, l. 1.

(22) "svabhāvatas"(VII-16, XVII-22, XXII-2, XXII-9, XXII-14, XXIII-6, XXIV-22), "svabhāvāt"(XXII-9, XXIII-2, XXIV-16), "svabhāvena"(XV-11, XXI-17, XXIII-24, XXIII-25, XXIV-23, XXIV-26, XXIV-28, XXIV-32).

(23) この限定語は、この他、第一七章二六偈に三回使用される。

(24) 『明句論』p. 453, l. 5.

(25) 『中論』に〝勝義〟の語は三回(二四・八、二四・一〇、二四・一〇)用いられ、その初出は、〝勝義として

真実〃(satyaṃ ca paramārthataḥ)(二四・八)という表現であるが、ここの〃勝義として〃という語を、他の〃自性として〃〃実義として〃と同様の限定語と解し、〃勝義として真実〃というのは決して何等かの〃実在〃を指すのではなく、諸法が〃勝義(実在)として〃存在しない、という否定的真実を意味すると見たい。

(26) 羅什訳『中論』(大正三〇、二四上、七行)では「自知不随他」、チベット訳は「他より知られず」(gshan las śes min)。『明句論』は、「他者の教えによって理解さるべきでなく、自分自身だけで理解さるべきである」(p. 378, ll. 1-2)と註釈する。

(27) 梶山雄一、前掲書(注18)、六三頁。かつての私自身にとって新鮮そのものであり、かつ憧れでもあったこの梶山博士の空理解を、私は全面的に否定する。博士の理解は〃諸法実相、言亡慮絶〃という古い三論宗のテーゼと基本的には何等かわるものではない。〃戯論寂滅の哲学〃が仏教たりえないことについては、前掲拙稿(注7)を読んで頂きたい。

(28) 『明句論』p. 3, ll. 11-12.

(29) 『中論』第二六章の説く〃縁起〃が単に時間的生起の因果関係であるにとどまらず〃三世因果〃でもあることは〃再生〃〃趣〃等の語によって明示されている。私は〃縁起〃を宗教的時間を説くものと解するが、この宗教的時間を、〃過去と未来は相待的であるから空である〃などという人間の自由な解釈による相対化・曖昧化からまもるためには、〃縁起〃は必ず〃三世因果〃でなければならない。つまり、過去は〃業〃として未来は〃希望〃として、我々の解釈を拒絶した過去世と来世に厳然として存在していなければならない。この意味で私は、ナーガールジュナが〃縁起〃を〃三世因果〃〃業感縁起〃として説明したことを縁起説の真義を把えたものと評価する。

(30) ニマタクによるチベット訳に"śes pas de ñid bsgom pas so"「知によって他ならぬこれを……」とあるにもかかわらず、ドゥ・ヨング教授の読み(J. W. de Jong, Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ, 1977, p. 41)に従う。この読み方と和訳の妥当性についての論証はすべて省く。

(31) 『中観論疏』大正四二、一六〇上、二八―二九行。中村元博士は、吉蔵的理解にもとづき、第二六章で説く「小乗の縁起」と、他の諸章で説かれる「『中論』独自の縁起」たる〃相互依存〃を区別されるが、私は『中論』が相互依存を説くとは考えない。これについては別稿を期す。中村元「空の意義」『仏教思想7 空(上)』

平楽寺書店、一九七九年、一四六―一八四頁参照。

(32)『正理海』(Rigs paḥi rgya mtsho)、ツォンカパ全集タシルンポ版、Ba 270b 3-6.

(33) 同、Ba 270a 2, 270b 1.

(34)『明句論』p. 559, l. 3.

〔追記〕本稿では詳しい論述と註記を大幅に割愛した。それらについては、『駒沢大学仏教学部論集』一九、一九八八年に掲載予定の拙稿「空について」を見て頂きたい。

4 般若と方便

瓜生津隆真

一 はじめに

「般若」とはサンスクリット語のprajñā(パーリ語ではpaññā)の音写語で、慧、智慧、明などと訳している。如実知ともいわれるように、事物や事象の如実(ありのままの真相または真実)を知る深い智慧であって、無分別智であり、根本智である。「方便」とはupāyaの訳語である。「いたる」とか「近づく」ということを意味する動詞から造られた名詞で、手段、方法、手だて、便宜、適切な用い方などを基本的な意味とし、仏菩薩が人びとをみちびくすぐれた教化方法、巧みな救済の手だて、利他の手段をさしている。

如実知とか巧みな教化方法という意味における般若とか方便ということは、原初の仏教以来、説かれていたが、般若と方便についての深い意味を見出し、もっとも重要な教えの内容として展開したのは、大乗仏教であった。初期大乗経典の代表である般若経典が、般若すなわち真実の智慧の完成こそ、仏の悟りであるとし、その智慧の完成をめざすところに大乗菩薩道の中心があることを強調しているのは、

それを明らかに示している。経典の題名が示しているように、智慧の完成こそ中心の課題であったのである。智慧は慈悲となって展開し、その具体的なあらわれが方便にほかならないから、般若の智慧は慈悲・方便を含んでいる。三者はそれぞれ別のものではないのであって、智慧は慈悲となり、慈悲は智慧の生命に生気を与える。方便はまさにこの智慧のはたらきであり、慈悲の必然的な活動相である。般若経典は、大乗菩薩すなわち大乗仏教の実践者が修めてゆくべきものとして、六波羅蜜を立て、それらを完成していくことによって、究極には必ず無上の悟りである仏の智慧に到ることができるとし、そこで般若の智慧を讃嘆し、その修得をとくにすすめている。六波羅蜜とは、布施・持戒・忍辱・精進・禅定・般若の六種の波羅蜜であって、この中、般若波羅蜜を他の五波羅蜜の指導原理とし、般若の智慧によってこれらの五つが彼岸に到る行としての完全性を獲得することを強調している。

このように般若経典によってうち出された智慧の完成の教えは、その他の大乗経典にも継承され、その影響のもとに大乗仏教の哲学・宗教が展開されていったのである。しかし、原初の仏教から大乗仏教の全般にわたって、般若と方便の展開を論じることは、とうてい不可能であるので、いまは以下において般若経典と、ナーガールジュナ(龍樹、二―三世紀)と曇鸞(四七六―五四二?)の三者を手がかりにしていささか述べてみようと思う。

二　般若経における般若と方便

般若経の哲学・宗教については鈴木大拙師のすぐれた著書[1]があり、そこでは般若経の主要な教えとして考えられるものが、二一項目に要約してまとめられている。そのうち般若と方便について述べてある

重要な事がらを整理してみると、大体次のようにまとめることができる。

(1)般若について——

般若経は般若の智慧の実践をすすめ、これを讃えることを目的としている。般若は諸仏菩薩を出生する母体で、仏の本質である一切智の完成にわれわれを導くが、一切智と般若とは同じ意味に用いられる。この般若の智慧によって、菩薩はすべてが空であることを知る。空とは事物のありのままなる真実であって、如、一如、実相ともいう。ところで菩薩は声聞・縁覚のように空という絶対の境地に沈潜するのではない。一切法の如を見るも、しかもその眼は無明と苦の現実に向けられている。般若の智慧は、事物の本質である如を深く見ることと現実の苦を見ることとの二つを一つにまとめてもっている。この後者の面は「善巧方便」といわれ、般若の智慧はみずからの内に一切衆生の救済を完成する方便を宿している。これを般若の弁証法と呼ぶ。

(2)方便について——

この般若の弁証法は大乗思想の全体系のあらゆるところに見られる。菩薩の行は菩薩の生であって、般若と慈悲・方便という二つの矛盾した原理が菩薩の生において調和してはたらいている。これが般若経の主要な教えとなっている。つまり菩薩の眼は、二つの相反する方向に、内と外とに、向いている。したがって菩薩の生も、空の方向と衆生の方向とに進んでゆく。菩薩は永遠の寂静に身を沈めようとしない。苦海の波高きところに身を止め、いかなる苦難も甘受してやまない。菩薩は般若に内在する方便によって、一切衆生とともに生死の苦を受ける。苦に生きる故に、菩薩は生の意味を知り、また苦の意味を知ることができる。もしこのように現実を生きることがなかったら、菩

薩の方便は単なる抽象となり、何の力もないものとなってしまう。菩薩の誓願も願望以上のものではなくなってしまう。[2]

このようにまとめることは、あまりにも簡単にしてしまったのではないかと恐れるが、般若と方便とが、いかに般若経典において大乗菩薩の思想と実践の重要な項目として説かれているかを知ることができよう。般若の智慧はあるがままのものの本質をみきわめることであるが、あるがままといっても、純粋客観的な認識におけるあるがままとは異なる。このあるがままに見るという般若の智慧は、ものの究極に達することであって、すなわち通常の作為分別の立場より見る認識の領域を超えることである。抽象的、概念的に知る認識はそれを見る人間主観の立場に規制されている。見る立場があって、一つの立場があるかぎり、必ずその立場に規制され、見えないところがある。全一的な平等の知は生まれてこないのである。般若経典は、この般若の智慧について、見て見ないとか、見ないで見るというように逆説的にそのことを説いている。通常の認識によって見るというようなあり方で見るのではないことをいっているのであるが、だからといって見ないのではない。かえって真実に見るということが般若の智慧において成り立つのである。空とは単なる無ではなく、如といっても同じであるが、この如すなわちもののありのままの実相が、般若の智慧においてあらわとなる。通常は客観的に純粋に見るということが真の認識であるように考えられるが、[3]客観的に純粋なるものといっても、純粋客観なるものがあるのではない。これを不可得と呼んでいる。不可得なるゆえに、見ることのできないものである。したがって見るといっても見ないのである。般若の智慧はこの不可得ということを本性としている。鈴木大拙師は、そこでわれわれ人間のいかなる分別をも超えているということで、般若の智慧を直観といっている。こ

の分別を超えた直観である般若の智慧は、一切の分別がそこにはたらいていないので、寂静の智慧ともいわれる。この智慧こそ仏の一切智にほかならない。しかし、この一切の分別の滅した静なる般若は、静なるままに止まるのではない。静なるままに動である。[4] 智慧は寂静なるままに、世間にはたらくのである。このはたらきの面が方便である。寂静の智慧は寂静としてどこまでも静である。この点において智慧はそのまま寂静であり、如である。しかも寂静であり如であるがままに、活現する。よく知らざることがないというはたらきをあらわすのである。もし寂静とか如とかにとどまっているなら、かえって般若の智慧は智慧ではなくなる。般若は一切智でなくなるのである。

『小品般若』には、この般若の智慧から、そのはたらきである方便があることを説いて、

たとえ菩薩が無上のさとりに対して確信をいだき、それを求め、それに心を向け、それに意欲をおこし、そのために努めはげむ気力をもっていても、般若波羅蜜(智慧の完成)を得ることがなくては、修道の途中で逆もどりして、声聞や縁覚の境地にとどまってしまうであろう。般若波羅蜜を得て、それによって被益せられ、さらにその般若波羅蜜のふしぎなはたらきである巧みな方便に護られて、はじめて、途中で逆もどりすることなく、声聞や独覚の境地を超えて、無上のさとりをさとり、すべてを知る知恵(一切智)を獲て、安らかさ(涅槃)に到ることができるであろう。[5]

と示している。このような説示は随所にみられるのであって、大乗菩薩が無上の悟り、すなわち一切智を得ようとねがうならば、智慧と方便を修め体得していく必要があることを説いている。[6] また『小品般若』に熱烈な般若波羅蜜の求道者として登場する常啼菩薩がいのちがけで求めたものは、この智慧と方便であった。[7] あるいはまた菩薩が衆生救済において一人でも見捨てることがないのは、如来の慈悲心のあらわれである巧みな方便によって護られているからである、とも述べている。[8]

『大品般若』になると、智慧と方便について、さらに展開した思想を述べている。すなわち、智慧を完成し、究極の悟りである一切智に到った菩薩は、その境地に立ちながら、巧みな方便によって、さまざまな世間智の活動をなす、という。菩薩は、世間において衆生救済のためにさまざまの活動をしながら、しかもそこにおいて一切のとらわれを離れ、決して世間に溺れることはない。如の境地を失うことがないのである。これは菩薩に巧みな方便が具わっているからである。無明と苦の中にあって、無明と苦に溺れることはなく、煩悩の中にあって煩悩に汚されることがないのは巧みな方便が具わっていることによる。なぜなら方便とは、すべての執着を離れた智慧のはたらきであるからである。いうまでもなく衆生救済の場は、無明と苦の世界をおいてほかにはない。この無明と苦の世界にあっては、愛欲や名利、あるいは煩悩に溺れてしまうのであるが、菩薩がその中にあって、溺れることなく衆生を導き浄化していくことができるのは、巧みな方便の力なのである。さらに注目されるのは、次のことばである。

> 菩薩は浄らかな無漏の智慧を得ていながらも、大いなる方便の力をもって、救うべき衆生の身に応じて種々の有漏の形体をとって現われ、それによって衆生を救うのである。(9)

これは、菩薩が煩悩の世界にさまざまな姿や形をとって現われ衆生を導くのは、方便の力によることを述べているのである。しかも、いかなる有漏の形体をとろうと、菩薩はその本来の姿を失うことはない。これはのちに仏身論の発展にともなって、応化身として示されるようになるが、このように衆生救済のため種々の応化身を現わすことそのことが、方便なのである。ちなみに、曇鸞においては法性法身と方便法身との二法身説が示されている。この場合、方便法身は応化身ではなく報身であって、この二法身は「法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身に由りて法性法身を出だす。この二の法身は異にして分かつべからず、一にして同じかるべからず」(10)と語るように、不一不異の関係にある。つまり法性法身

は方便法身となることによって、はじめて法身として真に成立し、方便法身は法性法身に基づいて、救済のはたらきを全うしうるのである。

三　ナーガールジュナにおける般若と方便――『菩提資糧論』を中心に

ナーガールジュナに『菩提資糧論』という著書がある。[11] その内容は大乗菩薩道における実践行を要約して示したものであって、この所説は、般若経典をはじめとする諸種の初期大乗経典における教えから重要なものをとりあげてまとめたものである。そこで以下に本書における般若と方便についての所論をみてみよう。

「菩提資糧」とは、仏の悟り(智慧)のかて、ということである。仏の悟りは無辺であり、仏は無辺の徳を有するものであるが、それは悟りのかて、つまり大乗菩薩の行を根(因)としている。仏の功徳が無辺であるのは、悟りのかてが無辺であることによる。その根本をなすものが般若波羅蜜であって、これは菩薩の母であり、また諸仏の母である。他の五つの波羅蜜はこの般若波羅蜜によって波羅蜜すなわち真の悟りの行として完成されたものとなるのであって、般若波羅蜜の中におさまるのである。菩薩は初めの時から、衆生の能力に応じて衆生を教化し、大乗に導き入れるが、これは方便によってである。その功徳は、無数の衆生を教化して阿羅漢の悟りにみちびくのと、ただ一人を教化して大乗に導き入れるのとを比較したとき、後者の方がはるかにすぐれている。菩薩は、衆生において、たとい縁がなくともよく教化し、大いなる慈悲をおこして決して見捨てることはない。そのために利他の行をなすが、これが「摂方便」(すいくの方便)なのである。菩薩の所作はつねに衆生の利益をなすのであって、悟りを願

い求めるのは世間を利益するためであり、そこで悟りに向かって怠らず努め、きわめて深い法界に達する。分別をはなれ滅するのも、一切の意志的努力によるのでなく、法界のおのずからなるはたらきである。したがって自然に一切のとらわれはないのである。このように分別を滅し努力をはなれている菩薩が努力をなすのは、現実の重い苦をみずからになうためである。そこに慈悲のはたらきがあるが、これが菩薩の方便にほかならない。この方便の力は、無努力の努力とでもいうことができよう。任運無功用の妙用というのはそれである。

ところで菩薩にとってもっとも注意を要するのは、般若にとどまってしまうことである。「未だ大悲と忍を生ぜざるは、不退転を得ると雖も、菩薩にはなお死あり」[12](二四)といっているのは、無努力の努力を失うからである。衆生救済に向かう努力を放棄するからである。忍とは無生法忍のことであって、菩薩の第七地をへて第八地に入る菩薩はこの無生法忍を体得する。第七地における菩薩は方便の修得にことにすぐれるといわれるのであって、この方便は第六地にて修習にすぐれる般若波羅蜜から出てくるのである。また「声聞・独覚の地にもし入れば、便ち死となす。菩薩の諸の解知する所を断ずるを以ってなり」(二五)といい、「たとい泥犁(地獄)に堕するも、菩薩は怖れを生ぜず。声聞・独覚の地を便ち大恐怖となす」(二六)という。なぜなら「泥犁に堕するも畢竟して菩提を障ゆるに非ず。声聞・独覚の地は則ち畢竟して障ゆるとなす」(二七)からである。このように菩薩はたとい地獄の苦をうけることがあっても、決して声聞・独覚の悟りに堕してはならないのである。なぜなら声聞・独覚の地、すなわち二乗は菩薩の悟りを全くさまたげるものであるからで、それは菩薩の死にほかならないからである。

菩薩の悟りにとっては大悲と無生法忍とが重要である。そこで「諸仏現前住の牢固なる三摩提、これを菩薩の父となし、大悲と忍とを母となす」(三三)と説いている。諸仏現前住の牢固なる三摩提(三昧)

とは、諸仏が目の前に立たれるのを見る三昧ということで、『般舟三昧経』に説かれている三昧のことである。これは空三昧ともいわれるように、般若に相当するといってよい。ところで右の句につづいて「智度は以って母となし、方便を父となすは、生と及び持もつを以っての故に、菩薩の父母と説く」(三四)と述べている。ここで、智度(般若波羅蜜)すなわち般若と方便とを菩薩の母と父としているが、それは般若は菩薩を出生し、方便は菩薩をしてよく菩薩たらしめているからである。

菩薩が涅槃に到ってしかも涅槃に入ることのないのは、方便のはたらきである。この涅槃に到って涅槃に入らない(住まらない)ということは、無住処涅槃として示され、大乗の教えの特色となっている。ナーガールジュナはこれについて「我れ、涅槃の中に於てまさに即ち証を作すべからず。まさに是くの如きの心を発すべし、まさに智度を成熟すべし」(六七)と述べている。涅槃にあって涅槃の悟りに入らないという心をおこし、般若を完成しなければならない、というのである。このように大乗の悟りでは、悟りを完成して悟りの世界に入ってしまわないのであって、この悟りこそもっともすぐれた悟りであるという。それは、たとえば矢を射る人が、次々に矢を放って、天に向かって放った矢を地に落とさないようにするのと同じである。そこで「解脱門の空中に、善く心の箭を放って、巧便の箭続き持ちて、涅槃に堕せ令めず」(六九)という。巧便とは巧方便、つまり巧みな方便のことである。すなわち菩薩が涅槃の境地に入らないのは、巧みな方便によるのであって、衆生利益のためである。しかも菩薩は衆生を利益しながらも衆生を見ないのであって、これはもっとも大きな難事であり、希有なことであり、不可思議である、という。この巧みな方便の力の中にある菩薩は、「極めて流転を厭うて、而もまた流転に向かい、涅槃を信楽して、而もまた涅槃に背く」(七六)のである。このような矛盾した菩薩の歩みこそ、般若の弁証法ともいうべきものであって、般若の不可思議性であり、般若の巧みなはたらきとしての方

便であるといえよう。この方便のゆえに、菩薩は煩悩の世界にあって、涅槃の世界にいないのである。現実は煩悩を本性としているが、煩悩といっても本来は如幻如夢であって空である。如幻如夢は涅槃においても同じであってそれも空である。その空もまた空なのであって、空であるということに執われてはならない。ただ空のみというほかはないのであって、この空においては一切は平等である。われわれの分別的意識はその一如平等を見ることができず、煩悩と涅槃とを本来別々のものとして見、煩悩を断ち切らなければ、涅槃はありえないと考える。しかし一如平等の真実を見ることができれば、断ち切るべき煩悩もなければ、悟るべき涅槃もない。煩悩即菩提であって、煩悩を焼きつくすならば、菩提の生じるもとはなくなってしまう。煩悩即菩提は一切法(すべてのもの)が空であり、如であるというありのままの真実を見るところにおいてはじめて明らかとなる。煩悩を除いてほかに涅槃があるのではないということが、すべてのものは空であると知る般若の智慧において明らかに知られるのである。しかもこの般若の智慧はみずから智慧であることを否定する。そうして、この否定において自由無碍のはたらきが可能となるのである。般若はそのことにおいて、方便を内在しているのである。それはまた方便をもたない般若の智慧はないといってもよいであろう。あるいはまた、方便によって般若の智慧は真実の智慧といわれうるのである、ということもできよう。「菩薩は煩悩を性とし是の涅槃を性とせず」(七八)というのは、煩悩を涅槃へのさまたげとすることを否定しているのである。煩悩をおいてほかに涅槃はないというのが、大乗仏教の著しい思想的特徴なのである。もちろん「煩悩を性とす」といっても、煩悩にとらわれているのではない。煩悩は涅槃ではないが、煩悩をおいてほかに菩提(悟り)の種子はないということであって、煩悩の中に涅槃の境地が開かれるのである。これを知ることが般若の妙用であって、この不思議のはたらきが、般若に内在する方便なのである。そうでなければ凡夫が如来となるというこ

とは不可能である。

また「恒(つね)に諸法の中に於いて、取らずして而も捨(平等、不著)を行ず。此れ諸の衆生のために受担して荷負せんと欲すればなり」(一六二)という。これは菩薩が諸法(あらゆるもの)において執着せず、偏せず、平等であるのは、衆生のためであって、いかなる重荷であってもそれを荷なっていこうとするからである。これはみな般若とその方便によるのであって、すなわち一如平等を見て執着をはなれ、何ものにもとらわれずして、しかも衆生の苦をみずから担っていこうとするのは、智慧とそれから必然的に生じる慈悲のはたらきである方便によってである。また「正法を正しく観じて我なく我所なきも、亦た大悲および大慈を捨てること勿れ」(一六三)ともいう。正法を正しく観ずるのは般若である。この智慧をうれば、執われるべき自我もなく、自己のものもない。したがって救うべき衆生もなく、救うということもないのである。しかも菩薩はすべての衆生の苦を抜いて無上の楽しみを与える大慈大悲の心を捨ててはならないのである。そのことは大慈大悲のはたらきがおのずからにはたらいていることを示している。これは巧みな方便の力にほかならない。

以上、『菩提資糧論』において、般若と方便がいかに説かれているかを概略したのであるが、これによっても大乗菩薩においては般若と方便とがいかに主要なものとなっているかがほぼ理解できる。その理論的根拠は、般若が明らかにする空、すなわち如・実相というところにあるのである。そのことについては『中論』(第二四章第一四偈)に、

空の義あるをもって、一切法は成ずることを得。もし空の義なくば、一切は則ち成ぜず。(13)

と説いているのが注目される。すなわち空ということにおいて、すべてのものは成立するのであって、もし空ということがなければ、すべてのものは成立しない、というのである。空は無生とか無相とか無

作とかといってよい。のちにとりあげるが、曇鸞が浄土の種々なる荘厳相を「無相の相」といっているのは、まさしくこの空の論理的根拠があったのである。「無相の故によく相ならざることなし」[14]というように、無相、すなわち姿・形がないからこそ、いかなる相にもなって成立する。すなわち、空であるからこそ、一切のものが成立する、と明らかにしているのである。この無相の相は空によって成立するのであり、無相の相そのものが方便なのである。空ということにおいてすべてが成立し、空ということがなければ、すべてが成立しない、というのは、空が単なる無でないことをよく示している。いわば空とは、あらゆるものが成立することのできる根拠とでもいうべきもので、空でないと、すべては存在の根拠を失ってしまうのである。般若の智慧は一切智という如来の智慧から出て、一切智そのものなのである。しかも般若の智慧によって一切智は完成するのである。このような般若の智慧のはたらき、活動こそ、方便にほかならない。

四　曇鸞における般若と方便

般若と方便とについて、すぐれた解釈を示し、その論理的構造を説き明かしているのは曇鸞であろう。曇鸞は天親(世親)の『浄土論』を注釈した『浄土論註』を著わしているが、この書は親鸞(一一七三―一二六二)に大きな影響を与え、主著『教行信証』に数多く引用されている。[15]それはともかく、曇鸞は、真如・法性という究極のものを一法句といい、これを略とし、三厳二十九種といわれる種々の荘厳成就の浄土を広として、この広と略との相入を説いている。一法句は無相・空、浄土は相として説いているので、したがってこの無相と相との関係が相入として示されているのである。ところで、略の一法句は、

真実の智慧、無為法身であって、前者は能知に後者は所知に視点をおいて示されているといってよい。浄土とか阿弥陀仏という広、すなわち相は、略の無相、すなわち真実の智慧、無為法身から生まれるのであって、相といっても無相を、つまり広は略を離れたものではない。無相の相であり、相は無相と別なのではない。この関係を相入といい、そこで広略相入と呼んでいる。そこでまず真実の智慧を説明して「真実の智慧は実相の智慧なり。実相は無相なるが故に真智は無知なり」[16]という。同じように無為法身についても、次のように説明する。「無為法身は法性身なり。法性寂滅なるが故に法身は無相なり」[17]。すなわち、実相とか法身とかは、無相であって、われわれが通常とらえている色・形などの相によってとらえられないものである。したがって、認識とか知識とかの対象としてあるようなものではない。この場合、認識とか知識とかは、われわれ人間の意識によって認識するとか、知るとかといっているものである。その意味での認識とか知識とかの対象としてあるものではないということであって、人間の意識でいまだ認識されていないとか、理解されていないというようなことではない。鈴木大拙師は、人間の意識を「此岸」的な見方といい、般若経を理解するためには、この見方を一切捨てて、「彼岸」的な見方を獲得しなければならないという[18]。つまり「此岸」的な見方とは、われわれ人間が一般につねにとっている見方であって、個々の世界、分別の世界がそこに広がっていく。ところがこのような立場から、「彼岸」的な見方に転じるとき——これが転依といわれる、根本的な見方の転換のことで、見方の転換は自己自身の転換でもある——、はじめて無相が無相としてあらわになる。つまり知られるのである。知るといっても、真実は実相であり、実相は無相であるから、この無相を知るのは無知である。無知とは、通常われわれのいう無知とか、何も知らないということでないことは勿論であって、われわれの認識の知が全く滅して無であることをいっているのである。われわれの認識や知識の立場は分別的である。

個々のものを対立においてとらえる。自と他、善と悪、生死と涅槃、衆生と仏とはどこまでも二であって、相対する。これら二つは一方が成り立つとき、他方は否定され、排除される。「此岸」的な見方はこのように分別に立つものであって、どこまでもそこにとどまり、とらわれている。われわれの用いる観念やことばは分別的にできていて、そこにとどまるかぎり、かえって観念やことばの網の目にとらえられ、束縛されてしまう。真実の智慧は無知であるというときの無知とは、分別的な知をはなれ、「彼岸」的な見方に立つことをいうのであって、すべての分別、はからいがなく、その束縛を脱しているのである。真智すなわち真実の智慧が無分別智であるというのは、この意味においてである。また如実知あるいは根本智ともいわれるが、如実知というのは、真智がもののありのままの実相を知る智慧であるからであり、根本智というのは、ものの根本、本質である空すなわち如を徹見する智慧であるからである。そこでこの真智は、われわれが通常知るというような知、すなわち対象を分別してみる認識ではないから、無知なのである。また、実相が「無相の故によく相ならざることなし」[19]と示されたが、真智もまた「無知の故によく知らざることなし」と示されている。これはどういうことかというと、無知すなわち「彼岸」的な見方において、すべてのものを知りつくすということが成り立つということである。一切のものをさまざまの形や姿のままに知りぬくのであって、しかも無知すなわち真智であることを失っていないのである。そこでこのことを示して、「この故に一切種智即ち真実の智慧なり」[20]という。一切種智とは、一切のものをさまざまの相において知りつくす如来の智慧のことであって、無知の知である。このことは、浄土とか仏とかが無相の相であることと対応している。無知の知とか無相の相とかということは、通常の論理では矛盾であり、逆説的な表現であるが、そこに「此岸」的な見方から「彼岸」的な見方へという認識の立場の転換があることが示されているのである。認識の立場がかわれば、

世界もまたかわるのであって、無相の真実が明らかになる。ここでかわるといっても、単に場所がかわるということではない。「此岸」的な見方が否定され、捨て去られ、そこに「彼岸」的な見方が新しく開かれることであって、これが転換にほかならない。無相の相とか無知の知とかが論理的に矛盾であるにかかわらず、真実でありうるのは、この転換においてである。

このように般若の智慧は無知であって、無知は如実知である。無知であるから、ありのままに知ることが可能となる。そこで「如実知とは、実相のごとくして知るなり」[21]と述べている。実相は真実であるから、「実相のごとくして知る」とは、真実のままに、いかなる人間の知る作為も加えずに知るということなのである。作為は、人間の知ろうとするはからいであるから、知ろうといういかなる人間のはからいも交えずに、もののあるがままにおいて知るということが如実知といわれるのであって、これは般若の智慧がどういうものであるか、ということをよく示している。それとともに、さきにふれたように「一切種智すなわち真実の智慧なり」というのであるから、真実の智慧、すなわち無知は一切種智である。如実知としての無知は、そのまま一切種智なのである。

星野元豊博士もいわれるように[22]、無知すなわち真実の智慧は二つのはたらきをする。如実知と一切種智である。如実知は実相の智慧であって、ものの本性をそのありのままに見る。一切種智は一切のものをその種々相のままに知る。前者は真如・実相・空に向かってはたらき、後者は衆生のあらゆる事象に向かってはたらく。その意味で、前者は出世間的であり、往相的であり、後者は世間的であり、還相的である。また、もののありのままなる実相を知る如実知は、般若とか実智とか無分別智とか出世間智とかと呼ばれる。これに対して、現象のありのままを知る一切種智は、方便智とか権智とか後得智とか世間智とかと呼ばれるのである。方便智とは、この智慧が方便そのものであって、方便の智慧ということ

である。そこで「方便とは権に通ずるの智の称なり」[23]という。この権に通ずるの智ということが権智である。権とは仮ということであって世間をさしている。したがって、世間に通ずる智慧であるから、世間智ともいう。また後得智とは、この智慧は般若の智慧である無分別智を体得した後に得られる智慧であるから、そう呼ぶのである。

ところで、智慧ということばは、智と慧とを合わせて造られたことばであるが、この智慧という語は、すでに述べてきたように、般若すなわち実智も智慧といい、方便すなわち権智も智慧というように用いられている。このことは、智慧という語が包括的に用いられていることを示している。実智も権智も総じて智慧にほかならないからであり、また実智といっても権智を離れては実智でありえず、また権智も実智を離れては権智でありえないからである。この智慧が真如の方向に向かうときは般若であり、世間の方向に向かうときは方便・権智であって、これをことばのうえで分けるなら、権智は智であり、般若は慧である。そこで「進むを知りて退くを守るを智と曰ふ、空無我を知るを慧と曰ふ」[24]という。ここで「進むを知りて退くを守る」というのは権智のことをさしているのであり、進むとは衆生救済のため世間に向かうこと、退くとは、声聞・独覚のように如の世界を実在の究極とみてそこに沈んでしまい、世間のことを全くかえりみないことである。

方便ということについても、曇鸞はこの語について「正直を方と曰ふ。己を外にするを便と曰ふ」[25]と語義解釈をしている。正直の正とはかたよらない、偏頗でないことであり、直とはまっすぐで曲がっていないことである。つまり正直とは、かたよらずまっすぐで、わけへだてなく平等であることをいうのである。そこでこれによって、一切衆生をわけへだてすることなく憐愍する心が生じるのである。己を外にするとは、自分をあとまわしにし、自分のことを捨て去って、衆生の救済のためにはたらくことで

あるが、これによって自分自身を供養し恭敬する心を離れるのである。したがって方便とは、すべての衆生に対して平等でかたよらない心をもち、わが身のことをさしおき捨て去って、衆生救済にひたすら努め、それぞれの衆生の力に応じて智慧が慈悲となってはたらくことである。

ちなみに、巧方便について説明しているところにも、曇鸞の方便についての深い思想が示されている。巧方便とは謂く、菩薩願ずらく、おのれが智慧の火を以て一切衆生の煩悩の草木を焼かむと、もし一衆生として成仏せざることあらば、われ仏にならじと。しかるに衆生、いまだことごとく成仏せざるに、菩薩すでに自ら成仏せむは、たとへば火摘して、一切の草木を摘むで焼きて尽くさしめむと欲するに、草木いまだ尽きざるに、火摘すでに尽きむがごとし。その身を後にして身を先にするを以ての故に、〔巧〕方便と名づく。この中に方便と言ふは、謂く作願して一切衆生を摂取して、共に同じくかの安楽仏国に生ぜしむ。かの仏国は即ちこれ畢竟成仏の道路、無上の方便なり。(26)

ここには、火摘の例をもって、巧方便を説明しているが、火摘とは、現行の『浄土論註』では、火拾とあり、火をはさむものとか、火つけ木とかを意味する。菩薩の智慧を火つけ木の火に、一切衆生の煩悩を草木の枯草にたとえて、火つけ木の火によって、草木の枯草に火をつけてもやしつくそうとするとき、枯草がもえつきるより先に火つけ木がもえつきるように、菩薩がみずからを後にして一切衆生を成仏せしめようと努力するとき、みずからの悟りが先に達成することになる、といい、これが巧方便であると説明する。菩薩がみずからの智慧の火をもって一切衆生の煩悩の草木を焼き尽くそうとする——これが身を後にすることである——のは、慈悲心によるのであるが、智慧の火は、火つけ木となって一切衆生を成仏せしめようとする菩薩自身をもやしつくし、みずからを成仏せしめるのであって、この智慧の巧みなはたらきが巧方便であるというのである。曇鸞はこの巧方便ということの方便について、さらに

「作願して一切衆生を摂取して、共に同じくかの安楽仏国に生ぜしむ」ことである、という。つまり、衆生救済の本願を立て、一切衆生をすくいとり、ともにひとしく仏の世界に往生せしめることがすべて方便であって、方便とは慈悲心より出、それが具現化することにほかならない。また、かの仏の世界そのものが一切衆生を究極的に成仏せしめる道路であって、無上の方便である、という。この説明によって、われわれは、智慧と慈悲と方便とが何であり、またいかに密接なつながりにあるかを知ることができる。

それでは、般若と方便とはいかなる関係にあるのであろうか。曇鸞がそのことについて述べる説明には、容易にうかがい知れないほどの深い仏教思想の把握と展開とが示されている。

般若とは如に達するの慧の名なり、方便とは権に通ずるの智の称なり。如に達すれば則ち心行寂滅なり、権に通ずれば則ちつぶさに衆機に省くの智なり。〔機を省みるの智〕、つぶさに応じて無知なり。寂滅の慧、また無知にしてつぶさに省く。しかれば則ち智慧と方便と、あひ縁じて動じ、あひ縁じて静なり。動、静を失せざることは智慧の功なり、静、動を廃せざることは方便の力なり。この故に智慧と慈悲と方便と、般若を摂取す、般若、方便を摂取す。知るべしとは、謂く智慧と方便はこれ菩薩の父母なり、もし智慧と方便とに依らずは、菩薩の法則成就せざることを知るべし。何を以ての故に、もし智慧なくして衆生のためにする時んば、則ち顚倒に堕せむ。もし方便なくして法性を観ずる時んば、則ち実際を証せむ。この故に知るべしと。(27)

この説明は、『浄土論』に「さきに智慧・慈悲・方便の三種の門、般若を摂取す、般若、方便を摂取すと説きつ。知るべし」とある文について解説したものであるが、智慧・慈悲・方便の権智と般若の実智とが相摂することを示しているのをうけて、その思想の論理、すなわち「菩薩の法則」を明らかにして

いるのである。

ところで、この曇鸞の説明は、智慧・慈悲・方便の三者が複雑にからみあい、また智慧そのものが実智であるとともに権智でもあって、それらが文脈によって一義的に用いられていないため、またそれと合せて思想そのものも構造的に通常の意識における理解ではとらえることができないため、きわめて難解である。般若が方便と相摂することを明らかにするのであるが、般若は文脈によって智慧として示され、また方便は智慧・慈悲・方便として語られている。このことは、単に表現を文脈上整合して理解すればよいというものではない。一見して不整合に見える表現は、そのこと自体が思想と深くつながっているのである。表現自体の問題からいうなら、般若は「如に達するの慧」であって、実智・根本智であり、存在の内に向かいその本性に達することである。方便は「権に通ずるの智」であって、権智であり、万物に向かいその種々相に通ずる智である。しかし実智といい、権智といっても、両者は別々のものではない。実智は権智となり、権智は実智を離れてあるのではない。もし別々であるなら、実智は実智でなくなり、権智は権智としてのはたらきを失ってしまう。したがって実智も智慧であり、権智も智慧である。「智慧・慈悲・方便」というときの智慧は、表現上だけからは権智の智慧を示し、また「智慧と方便と、あひ縁じて……」とある智慧は般若の智慧のことである、といってもよいかもしれないが、思想的文脈からは、そのままに理解していくべきであろう。また「智慧と慈悲と方便と、般若を摂取す、般若、方便を摂取す」というが、この場合、方便という語が、智慧と慈悲と並ぶ方便と、ただ方便とある方便というように二種類に用いられ、狭と広とに方便が用いられているといえるかもしれない。しかしこれも、そのようにみるべきではない。智慧と慈悲とは、それぞれの衆生に応じて救済のはたらきをなすのであって、このはたらきが方便である。知慧と慈悲とがそのまま直ちに方便ではないが、現実に

衆生の上にはたらくところにおいては、方便なのであって、智慧・慈悲は現実に具現化し、衆生救済のさまざまの活動を示すことによって、智慧・慈悲として真実でありうるのである。

さて、般若が方便と相摂するということについて、曇鸞はその法則を示して、「如に達すれば則ち心行寂滅なり、権に通ずれば則ちつぶさに衆機に省くの智なり。〔機を省みるの智〕、つぶさに応じて無知なり。寂滅の慧、また無知にしてつぶさに省く。しかれば則ち智慧と方便と、あひ縁じて動じ、あひ縁じて静なり。動、静を失せざることは智慧の功なり、静、動を廃せざることは方便の力なり」という。これは実に卓越した説明である。般若は如に達する智慧であって、如に達するとき分別知は絶して寂静そのものである。方便は世間に通達する智慧であって、万物の種々相にあまねく通じるとき、衆生のそれぞれの機についてつぶさに知らぬものはなく、衆生のそれぞれにこの智慧ははたらくのである。このように智慧は内に向かうときは心行寂静する般若となり、外に向かうときは万物の一つ一つをその種々相のままに知る知、すなわち方便となる。しかも心行が寂滅する無知のまま種々相をつぶさに知る。また万物の種々相をつぶさに知るままに無知である。このように、一方は静、他方は動であり、しかも般若と方便とは、静のままに動、動のままに静というように、あい縁じている。あい縁じるとは、静であって動であり、動であって静であるということである。そこで「動、静を失せざることは、智慧〔般若の智慧〕の功なり。静、動を廃せざることは方便の力なり」という。方便は般若であることを失っていないし、般若は方便となってはたらかないことはない、ということを見事に説き明かしているのである。

(1) 鈴木大拙『般若経の哲学と宗教』法蔵館、一九五〇年。
(2) 同、一〇八―一一七頁参照。

(3) 同、五七―六一頁参照。なお、不可得は無所得ともいう。筆者もこの語について論じたことがある。拙著『ナーガールジュナ研究』一九八五年、春秋社、第三章第二節。

(4) 曇鸞の『浄土論註』にこのことを説いている(『親鸞』(『日本思想大系11』)、岩波書店、一九七一年、一五四頁および五一八頁参照)。

(5) 山口益編『仏教聖典』平楽寺書店、一九七四年、四六三頁。

(6) 同、四七〇頁。

(7) 同、五〇五―五〇六頁。

(8) 同、四八六頁。

(9) 同、五四三頁。

(10) 親鸞はこの文を『教行信証』「証巻」に引用している。前掲書(注4)、一四九頁。なお同書、五二四頁参照。

(11) 前掲拙著、四四―五〇頁。

(12) これは『十住毘婆沙論』「略行品」に、

若未成大悲　無生忍不退　而行放逸者　是則名為死

という文で引用されている。大正二六、九三上参照。なお以下の(　)の中の数字は『菩提資糧論』(大正三二、五一七中―五四一中)における偈頌の番号を示す。以下同じ。

(13) いまは漢訳で示す。原文は次のとおりである。

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate/
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate//

(空ということが成立するなら、一切が成立する。空が成立しないなら、一切は成立しない。)

(14) 前掲書(注4)、一四九頁。

(15) 以下、『浄土論註』に見られる般若と方便についての所論をとりあげるが、その所論は『教行信証』「証巻」にすべて引用されている。また親鸞には『浄土論註』の加点本があって、それが現存する。このようなことから、親鸞こそ『浄土論註』をもっとも重要視し、またその内容を理解していた人であったことがわかる。そこでいまは原本によらず、『教行信証』によって、曇鸞の所論をとりあげることにした。したがって、以

下の『浄土論註』の引用は、前掲書(注4)に収められている『教行信証』延書によっている。

なお、『親鸞』巻末に収められている解説の中、星野元豊博士の「『教行信証』の思想と内容」は大へんすぐれた論文である。筆者の以下の論稿はこれに負うところが大きい。読者も是非参考してほしい。

(16) 前掲書(注4)、一四九頁。
(17) 同右。
(18) 鈴木大拙、前掲書、一一二頁参照。
(19) 前掲書(注4)、一四九頁。
(20) 同右。
(21) 同、一五一頁。
(22) 同、五一七頁参照。
(23) 同、一五四頁。
(24) 同、一五三頁。
(25) 同右。
(26) 同、一五二頁。
(27) 同、一五四頁。

5 涅槃

藤田宏達

一 涅槃の原語

涅槃とは仏教における究極の目的を表わす語である。その原語はサンスクリット語でニルヴァーナ(nirvāṇa)、パーリ語でニッバーナ(nibbāna)という。「涅槃」という漢語は、その推定中古音(niet-b'uân)から見て、パーリ語形に類似した俗語(たとえばガンダーラ語では nivaṇa という)を音写したものと見られる。このほかの音写語としては古くは主に「泥洹(ないおん)」が用いられている。

インドの宗教・哲学において究極の目的を表わす語といえば、一般には「解脱」(mokṣa, vimokṣa, mukti, vimukti, etc.)であり、すでに仏教以前から用いられているが、仏教は最初期からこの「解脱」とともに「涅槃」の語を採用した。パーリ語で書かれた原始経典を見ると、その最古層からニッバーナ及びその類語(動詞形 nibbāti, nibbāyati, nibbāpeti など)がしばしば用いられている。

ところで、ニッバーナ(以下原始仏教の叙述ではこのパーリ語読みで表示する)は、一般に nir-√vā に由来する語で「吹き消すこと」「吹き消した状態」を意味するとされるが、原始経典ではこうした語

源的意味を積極的に示す用例は見当たらない。[1] むしろ語根の √vā（吹く）という意味を表出しないで、単に「消えること」「消滅」の意味で用い、特に火または火に譬えられるものの消滅をさすことが多い。それが「灯火の消滅(nibbāna)するように、心の解脱(vimokkha)があった」(Thig. 116)というふうに解脱の境地に譬えられ、さらに解脱そのものを表わす用語となったのである。漢訳ではニッバーナを意訳する場合には「滅」「寂滅」「滅度」などの語を当てているが、これは同じく解脱を表わすニローダ(nirodha 止滅)の訳語とほぼ共通している。

ニッバーナと語形が似ており、同義的に使われる語としてニッブティ(nibbuti, Skt. nirvṛti)があり、これも最古層の経典から現われる。ただ原始経典全体としては、その過去分詞形ニッブタ(nibbuta, Skt. nirvṛta)のほうが多く出てくる。いずれも nir-√vṛ に由来し、もとは「覆いをとりさること」「ときほごされた状態」を意味するとされるが、ただ原始経典にはこのような語源的意味で使われる用例は見出されない。やはり語根の √vṛ（覆う）という意味を表出しないで、単に「消滅」を意味する点は、ニッバーナと同じ事情にある。特にニッブタは動詞ニッバーティ(nibbāti)の過去分詞のごとくに使われており、[2] 漢訳でも「涅槃」の語を当てることが少なくない。

涅槃の原語としては、このほかにパリニッバーナ(parinibbāna, Skt. parinirvāṇa)及びその動詞形(parinibbāti, parinibbāyati, parinibbāpeti など)がある。これはニッバーナに pari-(完全に、遍く)という接頭辞を付した語で、字義どおりには「完全な涅槃」の意であるところから、一般にブッダのような解脱者の死を表わす語と見られている。確かにそのような用法もあるが、しかしニッバーナとまったく同義で使われることも多い(これらの点については後述する)。漢訳では通常「般涅槃」(または「般泥洹」)と音写するが、単に「涅槃」を当てる場合もある。

このパリニッバーナとほとんど同じ用法をもつのがパリニッブタ(parinibbuta, Skt. parinirvṛta)である。この語も原始経典からしばしば用いられており、やはり漢訳で「涅槃」を当てられることがある。またニッブタにabhi-(対して、勝れて)という接頭辞を付したアビニッブタ(abhinibbuta, Skt. abhinirvṛta)も、パリニッブタとほぼ同じ意味で古くから用いられている。それゆえ、この語も涅槃の原語に準ずると見なしてよいであろう。

以上が涅槃の原語の主なものであるが、これらはもちろん仏教独自の用語ではない。仏教と同時代・同地域に成立したジャイナ教の古層聖典を見ると、以上にあげた語に相当するアルダマーガディー語がほとんどすべて同じく解脱の意味で用いられている。[3] たとえば『スーヤガダ』では「涅槃は最高であるとブッダたちは〔説く〕」(nivvāṇaṃ paramaṃ buddhā)(1. 11. 22)というが、これは『ダンマパダ』で「涅槃は最高であるとブッダたちは説く」(nibbānaṃ paramaṃ vadanti buddhā)(Dhp. 184 ; DN. II, p. 49)という句と同じ表現であり、ジャイナ教と仏教とが同じように涅槃の語を重視していたことが知られる。

他方、バラモン教文献を見ると、nir-√vā|に由来する語は古く『リグ・ヴェーダ』以来使われているが、しかし仏教以前のウパニシャッドにはニルヴァーナが解脱を表わす術語として成立していた形跡はない。ニルヴァーナが明確に用いられるようになるのは大叙事詩『マハーバーラタ』になってからである。特に、その第六巻の一部分をなし、ヒンドゥー教の代表的聖典となった『バガヴァッド・ギーター』にはニルヴァーナが単独または合成語として五回も出てくる。[4]『マハーバーラタ』には、このほかパリニッバーナやニッブティ、ニッブタに相当するサンスクリット語が同じように解脱の境地を表わすものとして用いられている。[5]

こうしてみると、涅槃は決して仏教特有の用語ではなく、仏教やジャイナ教が興起したころから、お

そらく非バラモン教の自由思想家(沙門)たちを中心としたインド思想界でよく用いられていた用語であることが知られる。実際、仏典の中にも、仏教以外の一般の涅槃説が取り上げられている。[6] もっとも、現存の文献による限り、涅槃という用語を最も高揚したのは仏教であったと思われる。おそらくこの語が仏教の解脱の境地を表わすのに一番ふさわしいと見なされたためであろう。そしてこの語が中国に伝えられた際、インドの原語のままが適当であるということは早くから考えられていた。こうして「涅槃」という音写語が仏教的術語として漢訳仏教圏に広く定着するにいたったのである。[7]

二　涅槃の境地

涅槃の境地とはどのようなものであろうか。ブッダが涅槃に達したのは、いうまでもなく成道の時であるが、その成道を語る経典によると、執着に覆われた人々にとっては「この境域、すなわち一切の形成作用の静まること、一切の依着を捨て去ること、愛執(渇愛)の滅尽、離貪、止滅、ニッバーナは極めて見難い」(Vin. I, p. 5; SN. I, p. 136, etc.)という。実際、ブッダがさとった涅槃の境地を把握することは、煩悩に満ちたわれわれ凡人にとっては極めてむずかしいといわねばならない。しかし、この文を見ると、この把握し難い涅槃の境地を幾つかの同義語をもって敷衍していることが分かる。成道直後のブッダが、アージーヴィカ教徒(邪命外道)のウパカに対して説く言葉の中にも、「わたくしは唯一なる正等覚者であり、わたくしは清涼となりニッブタとなった」(Vin. I, p. 8; MN. I, p. 171)とある。また他の伝承によると、「わたくしは自ら……不生・不老・不病・不死・無憂・不染にして無上の安穏なるニッバーナを証得した」(MN. I, p. 167)という。ブッダによって証得された涅槃はこうして種々な同義

語を加えて表現されている。

また「涅槃寂静」(sāntaṃ nirvāṇam)といえば、ブッダないし仏教の根本思想を標示する三法印または四法印の一つとして広く知られている成句であるが[8]、ここでは涅槃は「寂静」をもって形容されている。パーリ仏教では「涅槃寂静」という成句は説かれなかったけれども、「寂静」を涅槃の同義語と見る点ではまったく変わりがない。

涅槃の同義語についてはまた触れることにして、ここで原始経典の中で涅槃という語がどのように定義されているかを見てみよう。まず、『スッタニパータ』の最古層と目される詩句ではこのようにいう。

愛執を捨断することによってニッバーナであると言われる。(Sn. 1109; SN. I, p. 39)

何ものも所有せず、取着のないこと、これが洲(避難所)にほかならない。これをわたくしは老と死の滅尽せるニッバーナであると言う。(Sn. 1094)

『ダンマパダ』でも涅槃に言及する詩句が多いが、その中には「ニッバーナは最高の安楽である」(203, 204)という句が二度出てくる。また、散文経典になると、涅槃について次のような定義づけが行われている。

友サーリプッタよ、ニッバーナ、ニッバーナと言われるが、友よ、ニッバーナとはどのようなものであろうか。

友よ、貪欲の滅尽、憎悪の滅尽、迷妄の滅尽なるもの、これがニッバーナと言われる。

(SN. IV, pp. 251, 261)

ここで滅尽の対象となるいわゆる「三毒」(貪・瞋・癡)は、別名「三火」とも言われるように、燃えさかる火に譬えられ、たとえば「それら〔の三火〕を消して(nibbāpetvā)、日夜倦まざる聡明な人たちは、

残りなく般涅槃し(parinibbanti)、残りなく苦を越えた」(It. p. 93)というように、三毒の火の消滅が涅槃であると説かれる。

このように、原始経典においては、最古層の詩句から、やや遅れて成立した散文にいたるまで、涅槃の境地がどのようなものであるかについての定義づけが示されているが、これとともに涅槃の多様な同義語を整理する傾向も生じた。その代表的な所説はパーリ『相応部』の中に列挙される三三種の同義語(ニッバーナを含む)である。いま便宜上、漢訳風に訳して示すと、次のとおりである。

1無為 2終極 3無漏 4真実 5彼岸 6微妙 7極難見 8不老衰 9堅固 10照見 11不可見 12無障礙 13寂静 14不死 15極妙 16吉祥 17安穏 18愛執滅尽 19希有 20未曾有 21無災 22無災法 23涅槃 24無悩害 25離貪 26清浄 27解脱 28無執着 29洲 30庇護処 31救護 32帰依所 33到彼岸

(SN. IV, pp. 362-373)

これらは涅槃の同義語すべてを網羅したものではない。先にあげた同義語と比較してみても、ここにはそのうちの数語しかあげていない。もし漢訳やサンスクリット文も含めて原始経典全体の中から同義語を集めてみるならば、このほかにもまだまだ多くの語を指摘することができよう。[9] 後の部派仏教や大乗仏教の諸文献にもこのような同義語の収集が行われているから、[10] それらもあわせると、その数がさらに増えることはいうまでもない。

ところで、右に列挙した三三語を原語のうえから見ると、否定辞をもつ語が一一語もある(原語で示すと、1asaṅkhata 3anāsava 8ajajjara 11anidassana 12nippapañca 14amata 21anitika 22anitikadhamma 23nibbāna 24avyāpajjha 28anālaya)。これは涅槃の原語(nib-, nir-が否定辞)がそうであるように、否定的表現がかなり多く用いられていることを表わしている。このような否定的表現

は、これ以外にもなお多く存在するが(前掲の引用文では不生・不老・不病・無憂・不染など)、たとえば『ウダーナ』における次の言葉(感興語)は、これをよく説明したものといってよい。

> 比丘らよ、かかる領域がある。そこには地もなく、水もなく、火もなく、風もなく、空無辺処もなく、識無辺処もなく、無所有処もなく、非想非々想処もなく、此の世もなく、彼の世もなく、月と日の両方もない。比丘らよ、わたくしはそれを来るとも言わず、去るとも言わず、住立するとも言わず、死とも言わず、生とも言わない。それは依止なく、転生なく、対象なきものであり、これこそが苦の終わりである。(Ud. p. 80)

ここにはニッバーナの語が出てこないけれども、経典がこれを「ニッバーナに関する法話」と記しているように、涅槃の境地を述べたものであることは明らかである。全文が否定的表現に終始しているが、これはもとより虚無の深淵に帰するものではなく、涅槃の境地の究極性・絶対性を言い表わしたものにほかならない。絶対的な世界を言葉をもって示そうとするならば「そうではない、そうではない」(neti neti)と否定的に表現しうるのみとするのは、すでに仏教以前のウパニシャッドで説かれていたものであり[11]、仏教はその伝統を受けているのである。ジャイナ教でもその理想境を説明するに当たって否定的表現を用いることが多いから[12]、この点は仏教と軌を一にしている。

涅槃の境地がこのように相対を越えた絶対の世界であることについては、たとえば、ヴィサーカ居士によって「ニッバーナに相対するものは何か」と問いつめられたときのダンマディンナー比丘尼の次のような返答にもよく示されている。

> 友ヴィサーカよ、あなたは問い過ぎてしまいました。あなたは問いの終わりをとらえることはできません。なぜなら、友ヴィサーカよ、清浄な実践(梵行)はニッバーナに没入し、ニッバーナを帰趣

とし、ニッバーナを究竟とするからなのです。(MN. I, p. 304; cf. SN. III, p. 189; V, p. 218)

すなわち、涅槃はそこに宗教的実践のすべてが帰入する究極の絶対的世界であるから、もはや涅槃に相対するものはない。だから、涅槃に相対するものを問うことは、いわば悪しき無限を追いかけるようなもので無益であり、問いの限界を知らねばならないというのである。絶対的なものに対して問いの限界を知るべきこともやはり古くウパニシャッドに説かれており、仏教はその伝統を受けたものといってよいのである。(13)

このように、涅槃の境地は否定的表現で示され、あるいは問いの限界という形でその絶対性が強調されているが、しかし他方種々な肯定的表現をもって積極的にその意義が示されていることも見逃してはならない。このことは、右の三三語の中で、否定辞をもたない語がなお三分の二もあることに徴しても明らかである。このほか涅槃の境地を肯定的に表現する語を集めるならば相当な数にのぼるであろう。もっとも、原始経典では、こうした表現がどうして涅槃の同義語とされるかについて一々説明を与えていない。しかしそれらの中から、たとえば真実・彼岸・寂静・極妙・吉祥・安穏・清浄・帰依所といった比較的意味の分かり易い語を並べてみるだけでも、涅槃の境地がおよそどのように考えられていたかを窺い知ることができよう。このうち特に寂静という語は、前述のように「涅槃寂静」という成句として重用されているが、その原語サンタ(santa)の名詞形サンティ(santi, Skt. śānti)がそのままヒンディー語のシャーンティ(平和)として用いられているように、もし現代語で表わせば「平和」(peace)に当たるといってよい。してみると、涅槃の境地は現代のわれわれにとっても意外に身近なものとなることが知られよう。

もとより、涅槃の境地を十全に把握することはわれわれ一般の者にとっては極めてむずかしい。『ミ

リンダ王の問い』によると、ギリシア人のメナンドロス王(西紀前一六〇ころ)が、仏教のナーガセーナ長老に対して、「まだニッバーナを得ていない者がどうして〈ニッバーナは安楽である〉と知るのか」という質問を発したときに、長老はこう答えている。――「ニッバーナを体得した人々の声を聞いて〈ニッバーナは安楽である〉ということを知るのです」[14]と。涅槃の境地は極めて見難く、把握し難い世界であるにしても、涅槃を体得した人すなわちブッダの教えを通して、われわれもこれを窺い知ることができるのである。

三　涅槃と死

涅槃はこの世において得られるとするのが仏教の基本的立場である。これはブッダが成道時に涅槃に達したことで明らかであるが、原始経典においては、たとえば「現世において(diṭṭhe va dhamme)ニッバーナを得る」(Ud. p. 37; AN. IV, p. 353)とか、涅槃が「現に見られるもの」(sandiṭṭhika)(AN. I, p. 158; IV, p. 453)であるというように、このことを明確に述べている。ブッダの説法について、「かの世尊は〔自ら〕般涅槃して(parinibbuta)〔他の〕般涅槃(parinibbāna)のために法を説く」[15]」(DN. III, p. 55; MN. I, p. 235)という場合のパリニッブタやパリニッバーナが現世のそれをさしていることも明白である。経典では「現世において般涅槃する」(diṭṭhe va dhamme parinibbāyati)(SN. IV, p. 102; AN. III, p. 409, etc.)というような表現もよく出てくる。ニッバーナもパリニッバーナ(及びパリニッブタ)もこの世で得られるとする点では何ら変わりがない[16]。そしてこのことは、ジャイナ教の古層聖典を見ても同じである[17]。また、いわゆる六二見としてまとめられている異端的見解の中には、五種の「現在涅槃論」(diṭṭhadham-

manibbāna-vāda)が立てられており[18]、これらの点から見ても、涅槃がこの世で獲得されるべきものであることは、むしろ当時の思想界における共通の理解であったというべきである。

しかるに、他方この同じ涅槃の語が解脱者すなわちこの世で涅槃を得た者の死を表わすものとして原始経典から用いられている。これは、いわゆる最古層の詩句には認められないにしても、比較的古い詩句から現われるから、かなり早くからの用法と見てよい。たとえば、『スッタニパータ』で「賢者たちはこの灯火のように涅槃に入る(nibbanti)」(325; Khp. p. 5)という場合は、解脱者としての死を意味している。『テーラガーター』では、たとえば「わたしは生命尽きて(jivitasaṃkhayā)、竹叢の下で煩悩がない(無漏)者として涅槃に入るであろう(nibbāyissaṃ)」(919)、「ナーガ(仏)は身体を捨てて(sariraṃ vijahaṃ)、煩悩がない者として般涅槃するであろう(parinibbissati)」(704)とあり、涅槃が死を意味することは明瞭である。

これらの例では、解脱を得た者の死を表わすのに、ニッバーナとパリニッバーナの両方(いずれも動詞形)が用いられているが、しかしそのほかの用例もあわせてみると、全体としてはパリニッバーナ(及びその動詞形やパリニッブタ)のほうを多く用いる傾向が認められる[19]。そして、散文経典になると、その傾向が一層強くなり、ブッダの死を大パリニッバーナと呼び『大般涅槃経』(Mahāparinibbāna-suttanta)[20]という経典も成立した。どうしてニッバーナよりもパリニッバーナのほうが用いられるようになったか、その経緯は必ずしも明瞭ではないが[21]、やはりパリニッバーナが字義どおりには「完全な涅槃」の意であるところから、死に擬する表現としては、ニッバーナよりも適切と見られたのであろう。

では、本来この世で獲得されるべき涅槃がなぜ死と結びつけられるにいたったのであろうか。この点については、まずニッバーナ(あるいはニッブタ)という語が元来「消滅」を意味することを指摘できよ

う。それは、火または火に譬えられる煩悩の消滅をさすが、広い意味では煩悩をもつ人間存在全体の消滅にも適用されうる語であったといえる。しかも、当時一般の輪廻・業の思想からみると、涅槃の境地は輪廻からの解脱を意味するわけであるが、たといこの世で涅槃に達したとしても、なお前世の業の果報としての身体は消滅していないから、真の意味の「消滅」が死において実現されると見るようになるのは無理ではない。仏教以前のウパニシャッドの解脱観を見ても、現世において梵我一如の解脱を得ることが説かれるものの、やはり真の解脱は死後に達成されると考えられていた。[22] また、ジャイナ教でも、仏教と同じように「完全な涅槃」を表わす語が現世と死後とのいずれにも用いられていること、またジャイナ教の苦行の究極が断食死であり、完全な解脱は身体の死をもって実現されるという考え方にあったと見られる。[23] してみると、仏教における涅槃が現世のそればかりでなく、死と結びつけて考えられるようになったのは、やはり当時の思想界一般の動向に対応したものということができよう。前記のように、涅槃の同義語として「不死」(amata, Skt. amṛta)があげられているが、これもまた『リグ・ヴェーダ』以来、理想的・絶対的な境地に対して与えられたインド一般の表現であり、死の単なる否定ではないから、涅槃と死とを結びつける考え方と抵触するものではない。[24]

このように、涅槃に死の意義が付与され、それを主にパリニッバーナの語で表わすようになったが、しかし前述のとおり、この語はもともとニッバーナと同様にこの世における解脱を表わすものであり、実際その用法も失われたわけではない。したがって、ニッバーナが生前の解脱で、パリニッバーナが解脱者の死をさすという用法は原始仏教ではまだ確立していなかったといわねばならない。そこで、おそらく原始仏教の最終段階において、こうした涅槃観をめぐって新たな説が生まれた。それは、パーリ文『イティヴッタカ』(p. 38)及び相当漢訳の『本事経』(大正一七、六七七上)のみに説かれる「有余涅槃界」

(saupādisesā nibbānadhātu)と「無余涅槃界」(anupādisesā nibbānadhātu)という二種の涅槃界説である。両者の区別をなす有余・無余(いずれも漢訳語)の「余」はウパーディセーサ(upādisesa)というパーリ語に当たるが、この語は難解であって、正確な意味がとりにくい。おそらく「取着の残余」という意味に解するのが妥当と思われるが[25]、しかしいまこの意味をそのままにとると「有余涅槃界」は「取着の残余のある涅槃界」となって、涅槃の概念に自家撞着をきたすことになる。涅槃とは取着(煩悩)を残りなく消滅したものだからである。したがって、この場合のウパーディセーサはこのような意味ではなく、後の註釈書[26]が解するように「五蘊(「人間存在の五つの構成要素」の意、つまり身心)の残余」の意味にとらなければならない。サンスクリット文献では、このパーリ語に相当するものをウパディシェーシャ(upadhiśesa)という語で表わしているが、これはウパーディの代わりにウパディ(「依り所」の意、漢訳では「依」)を用い[27]、生存の依り所としての身心の残余という身体的意味をより濃厚に示した表現である。漢訳(新訳)でもその有無を「有余依」「無余依」と訳している。いずれにせよ、このように有余・無余は身心の有無を意味するから、有余涅槃界はこの世において煩悩を断じて涅槃を得ているが、なお身体を保っている間の境界をさすのに対し、無余涅槃界は煩悩も身体もまったく消滅した死後の涅槃の境界をさすのである。

ところで、この二種涅槃界説が成立した背景には、この世で涅槃に達した解脱者の死後のあり方に対する強い関心があったと考えられる。もっとも、ブッダが如来(解脱者)の死後の問題についていわゆる「無記」の立場をとったことは広く知られている。すなわち、如来は死後存在するか、存在しないか、存在し且つ存在しないか、存在するのでもなく存在しないのでもないか、という四句分別の問いに対しては解答を与えず、これについて論議することを避けた。これは、ブッダのすぐれて現実的・実践的な

態度を表明したものであるが、しかし果たしてこれによってどれだけの人々が納得しえたであろうか。原始経典を見ると、たとえば解脱者の死後、その霊魂(識)の行方を求めるような記事さえも見出され[28]、当時の一般の人々が解脱者の死後のあり方に色々な憶測を立てていたことが推知される。如来の死後の有無の問題が「十難無記」(ないし「十四難無記」)に数えられたのも、この問題についての一般の関心の深さを裏づけるものといってよい。

こうした関心に対する一種の積極的な解答として説かれたのが無余涅槃界であったように思われる。二種涅槃界のうちでこれだけが「無余涅槃界に般涅槃する」という定型句をとって、単独にしばしば説かれており、有余涅槃界よりも先に成立していたことを示唆している。この定型句は、『大般涅槃経』に多く見出されるので(DN. II, pp. 108-9, 134, 136, 140-1)、まずブッダの死について説かれ、ついで解脱者一般にも用いられたものであろう(Vin. II, p. 239; AN. IV, p. 202; Ud. p. 55, etc.)。この場合、注意すべきことは、必ず涅槃にダートゥ(dhātu 界)の語をともなっていることである。ダートゥは多義的な語であるが、ここでは境界・境地・領域というほどの意味で、涅槃を得た者の死後のあり方を具体的・積極的に表わしたものといってよい[29]。そして、「無余涅槃界に般涅槃する」という場合の「般涅槃」(parinibbāyati, parinibbuta)が死の意味で使われていることも明らかである。

無余涅槃界の観念がこのようにして成立したとすると、しからばこれに対して生前に涅槃を得た者をいかに表わすべきかという問題が生ずる理で、ここに有余涅槃界が説かれるにいたったものと思われる。ただこの場合の有余の語は依然として問題を含んでいる。それは前述のように身心の残余を有するという意味であるが、しかし他方やはり取着の残余を有するという意味も失われていないからである。たとえば、ある比丘は、自分の師が死んだ時、その場に居合わせなかったので、師が果たして解脱者として

死んだ(パリニッブタ)のか否かについて疑念を生じ、ブッダに「かれは涅槃を得た(nibbāyi)のでしょうか。それとも取着の残余がある(saupādisesa 有余)のでしょうか。どのように解脱したのか、それをわたしたちは聞きたいのです」(Sn. 354; Thag. 1274)と問うている。この場合の有余は涅槃(無余涅槃界に相当)に相対立する用法で、生前に涅槃を得ていなかったことを表わしているから、有余涅槃界の有余とは意味を異にしていることが明らかである。

それでは、もし生前に涅槃を得ることなく死を迎えたとしたら、死後の境界はどうなるのだろうか。断ずべき取着を残したとはいえ、涅槃に向かって修行したその効果はまったく空しくなってしまうのであろうか。もとよりそうではない。この点について、原始経典は、修行に専心するならば「二つの果報のうちのどれか一つの果報が期待される。すなわち、現世における証悟(aññā)か、あるいは取着の残余(upādisesa)があるならば、〔この世に〕帰らないこと(anāgāmitā 不還)である」(Sn. p. 140; DN. II, p. 314, etc.)という。「現世における証悟」とは、ちょうど有余涅槃界に相当するのに対して、もしそれがかなわず「取着の残余」がある場合でも、死後には再びこの世には帰らず、現世での修行の効果は決して無駄とはならない、という趣旨である。「〔この世に〕帰らないこと」というのは、不還が四沙門果の第三果として定まる以前の表現と思われるが[30]、ここには第三果としての不還に「かしこ(天界)において般涅槃する者」(tattha parinibbāyi)と説かれるようになった観念がすでに含まれていると見てよい。換言すれば、たといこの世で涅槃を得ることができなくても修行の効果によって、死後天界に生まれ、そこで最終的に涅槃を得ることができるとされるのである。これは、涅槃と死との結びつきが、解脱者についてばかりでなく、未解脱者についても広く考えられていったことを物語っているのである[31]。

四　涅槃観の展開

原始仏教の最終段階で成立したと思われる二種涅槃界説はやや明確さを欠いているが、しかしこの説が一旦説き出されると、引続く部派仏教においては、基本的な涅槃観として確立するにいたった。それは、インド思想一般でいう生前解脱(jīvanmukti)と離身解脱(videhamukti)とに対応する考え方を仏教もとっていった事実を示している。

南伝のパーリ仏教の代表的な論書『清浄道論』を見ると、滅諦の解釈の中で二種涅槃界の定義が示されているが、そこでは有余・無余のウパーディセーサをはっきりと身心(五蘊)の意に解し、その有無によって両者を区別している。しかし、涅槃そのものに区別があるわけではなく、それは、第一義的には「自性」があり、現に存在しているもので、「常住」であるという。[32] パーリ註釈書では、有余涅槃界を「煩悩の消滅」(kilesa-parinibbāna)、無余涅槃界を「諸蘊の消滅」(khandha-parinibbāna)と呼んでいるが、[33] これも両者の区別を明確に示したものである。

他方、北伝の説一切有部の諸論書では、二種涅槃界に有余依(sopadhiśeṣa)・無余依(anupadhiśeṣa, nirupadhiśeṣa)の語を用いているから、パーリよりも一層身体の有無を示唆していることは前に触れたとおりである。『大毘婆沙論』巻三二(大正二七、一六七中―一六八下)によると、この二種涅槃界は原始経典では詳しく説かれていないため、アビダルマ論師の間で種々な解釈が立てられていたと記し、有部では二種涅槃界が同質のものであり、どちらも「自性」をもち、「無漏」「無為」「善性」等であることを種々論じている。

周知のように、有部は独自なダルマ(法)の体系を立てるので、涅槃はその中では無為法の一つとされている。それは無漏の智慧によって煩悩を止滅するから「択滅(ちゃくめつ)」(pratisaṃkhyā-nirodha)と呼ばれる。数多くの煩悩を無漏の智慧によって一つ一つ断ち切り、煩悩の束縛から離れる(離繋(りけ))ごとに択滅という無為のダルマがあると考えるから、涅槃は煩悩の数だけあることになる。しかし、こうして煩悩の一つ一つを断ち切り、ついに一切の煩悩を完全に断ち切ったのもまた涅槃と呼ばれる。つまり、涅槃を二様に使い分けているわけであるが、主として説かれるのは、後者の一切の煩悩を断ち切った涅槃である。[34] いずれにせよ、涅槃は煩悩の迷いの世界から完全に離れた無為法であり、自性をもち、常住不変の実在と見なされる。ただし、北伝の部派でも経量部のように、無為法の実在性を認めない立場もあるが、有部ではダルマの理論にもとづいて涅槃を実体的存在と見なしたのである。

有部によると、二種涅槃界は本質的にはまったく同じとされるが、ダルマの体系では身体は広い意味の「色」(物質的存在)であり、煩悩をもつ「有漏」であって、「無漏」ではないから、まだ身体のある有余依涅槃界は有漏性をもつことになる。これに対して、身体を滅した無余依涅槃界は完全に無漏となるから、これこそが真の意味の涅槃であると見なすようになるのはむしろ当然である。ここに無余依涅槃界が有余依涅槃界よりもすぐれて最高の目標であるとする考え方が生まれる。後の中国では、このような無余依涅槃界を「灰身滅智(けしんめっち)」[35](身を灰にして智(こころ)を滅すること)と呼んでいるが、これは有部の涅槃観が死によってすべて無に帰するという消極的な面を表わしたものである。

以上のような部派仏教に対して、大乗仏教の涅槃観は、従来には見られなかった新しい展開を示している。まず、初期大乗経典を見ると、『小品般若経』では、たとえば「〈阿羅漢はこの世間で無余依涅槃界に般涅槃するであろう〉というように〔菩薩は〕住してはならぬ」[36]と説き、『金剛般若経』でも「わたく

しはかれらすべてを無余依涅槃界に般涅槃せしめなければならないが、しかしこのように無量の衆生を般涅槃せしめても、実はだれも般涅槃せしめられた衆生はいない[37]」という。これらが般若・空の思想に立って涅槃を考察すべきことを説いたものであることは明らかである。また『法華経』でも「無余依涅槃界に般涅槃する[38]」という表現を用いているが、ブッダが般涅槃したのは方便であって、実には般涅槃せず、常にここに住していると説く「寿量品」の有名な教説は、部派仏教にはまったく見られなかった涅槃観である。また『無量寿経』において、ダルマーカラ(法蔵)菩薩の誓願によって実現される国土(極楽世界)をさして「比類がない涅槃界の安楽[39]」と述べているのも、涅槃界の新しい解釈といわねばならない。

こうした初期大乗経典の教説の中で、特に空の思想にもとづいて大乗仏教の涅槃観を基礎づけたのが、ナーガールジュナ(龍樹、一五〇―二五〇ころ)である。その『中論』第二五章(「涅槃の考察」)によると、涅槃を実体的存在と見なした有部の所説を批判し、涅槃はすべての戯論が寂滅した空のさとりの境界であり、それは相対的な迷いの世界を外にして求められるものではないことを理論的に説いて、このようにいう。

> 輪廻には涅槃とのいかなる区別もない。涅槃には輪廻とのいかなる区別もない。(第一九偈)
>
> およそ涅槃の極まるところは、輪廻の極まるところでもある。両者の間にはいかなる微細な差異も存在しない[40]。(第二〇偈)

迷いの世界をあらわす「輪廻」という語は、漢訳で「生死」とも「世間」とも訳される語であるから、ここにはいわゆる「生死即涅槃」の思想が表明されている。迷いの生死の世界と涅槃の世界とは相対立する概念と受けとられているが、空のさとりの境界から見れば、両者の間にはいかなる区別・差異もな

く、生死がそのまま涅槃として証得されるという趣意である。「生死即涅槃」という漢語は、後の真諦訳『摂大乗論』(大正三一、一二九中)になって現われる用語であるが、思想的にはナーガールジュナによって確立されたといってよいのである。

大乗仏教が発達した段階では涅槃を主題とした経典も現われた。大乗の『大般涅槃経』がそれである。この経典は原始経典の同名のそれと同様に、ブッダの大パリニルヴァーナについて語るのであるが、ブッダの死を薪が尽きて火が消滅するようなものと見るのは「不了義」(意義が不明了)であり、ブッダは法性に入ったというのが「了義」(意義が明了)であるという(大正一二、四〇二上)。つまり、仏の肉身は滅しても、仏は不生不滅の法性に入って、法身は常住であり、それが「大涅槃」と言われるのである。この大涅槃は常住・堅固・不変・清涼・不老・不死・無垢・快楽の八味をそなえているとされ(同上、三八五上)、さらには常・楽・我・浄という四つの徳性も与えられている[41](同上、五〇二中)。無常なるものを常、苦なるものを楽、無我なるものを我、不浄なるものを浄と見るのは四つの顚倒(さかさまな考え)と言われるのであるが、それらが逆説的に如来の四波羅蜜(四徳)と説かれ、大涅槃の説明にも当てられているのである。これは、涅槃の境界が常住の法身と本質において同じであるとの観点から、その積極的意義を強調したものということができる。

大乗仏教の涅槃観は、瑜伽行派になるとさらに展開を遂げる。『瑜伽師地論』巻八〇(大正三〇、七四七中―七四九下)には従来の二種涅槃界についての詳細な考察が行われ、唯識思想の立場からの解釈が示されているが[42]、真諦訳『摂大乗論釈』巻一三(大正三一、二四七中)になると、いわゆる「四種涅槃」という独自の涅槃観が成立した。それは、従来の「有余涅槃」と「無余涅槃」のほかに「本来清浄涅槃」と「無住処涅槃」とを加えたものである。「本来清浄涅槃」とは「本来寂静自性涅槃」「本来自性清浄涅

槃」などとも呼ばれるが[43]、生死即涅槃の立場に立って、一切のものが本来無自性であるがゆえに、不生・不滅・寂静であり、したがって自性として涅槃そのものであることを強調したものである。しかし、より注目すべき説は「無住処涅槃」である。その原語は「住することのない涅槃」(apratiṣṭhita-nirvāṇa; apratiṣṭhitaṃ nirvāṇam; apratiṣṭha-nirvāṇa)[44]とあり、生死にも涅槃にも住しない涅槃を意味する。大乗の菩薩たる者は、慈悲を有しているから衆生を救済することに努めて倦むことなく、無余依涅槃界に住することはない。しかし、たとい生死・輪廻の世界の中にあっても、智慧を有しているから雑染されることがなく、生死に住することもないのである。これは、従来の二種涅槃界の教説を超えた積極的でダイナミックな涅槃観といわねばならない。この「無住処涅槃」という用語は、瑜伽行派初期の文献にはまだ現われないが、アサンガ(無著)やヴァスバンドゥ(世親)の論著には明確に説かれ、瑜伽行派の涅槃観を最も特色づける説となった[45]。それはまた、インド大乗仏教における涅槃の境地の究極的なあり方を示したものということができよう。

(1) ニルヴァーナの語義を含む研究は非常に多く、ここで一々取り上げることはできない。主要な説については、宮本正尊「解脱と涅槃の研究——近代世界学者の研究を評釈して——」『宮本正尊博士仏教学論集 仏教学の根本問題』春秋社、一九八五年、三六三—四二〇頁、G. R. Welbon, The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters, Chicago 1968 に紹介されている。原始仏教の用法に関する近年のものでは、中村元『中村元選集13 原始仏教の思想 上』春秋社、一九七〇年、三四一—三六九頁、服部弘瑞「原始仏教に於ける涅槃(nibbāna)の語義に就いて」『淳心学報』第三号、一九八四年、五二—七四頁(要旨は『印度学仏教学研究』第三五巻第二号、一九八七年、二一—二二頁)参照。

(2) Cf. Pali-English Dictionary, s. v. nibbuta; Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, s. v. nirvṛta; A. K. Warder, Introduction to Pali, London 1963, pp. 399, 402.

(3) E. g. nivvāṇa(Āy. 1. 6. 5. 3); ṇevvāṇa(Isibhāsiyāiṃ, 27. 2); pariṇivvāṇa(Āy. 1. 1. 6. 1); nivvuḍa(Āy. 1. 8. 1. 4); pariṇivvuḍa, (Utt. 14. 53); abhinivvuḍa(Sūyagaḍa, 1. 2. 1. 12).

(4) nirvāṇa(Bhagavadgītā, VI. 15); brahma-nirvāṇa(II. 72; V. 24-26). 辻直四郎『バガヴァッド・ギータ－』講談社，一九八〇年，三三三頁，四一〇頁参照。

(5) E. g. parinirvāmi(Mahābharata, Critical ed., XII. 171. 50); nirvṛti(XII. 171. 40); nirvṛta(XII. 171. 59).

(6) DN. I, pp. 36-38;『入楞伽経』巻六(大正一六，五四九上)，『提婆菩薩釈楞伽経中外道小乗涅槃論』(大正三二，一五六下)など。

(7) 漢訳仏教圏以外では，ニルヴァーナという原語がそのまま通用する。英・独・仏の辞書を見ると，たいていnirvana(独はNirwana)あげている。

(8) 拙稿「三法印と四法印」橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』清文堂，一九七五年，一〇五—一一三頁参照。

(9) たとえば，前掲のパーリ『相応部』に対応する『雑阿含経』八九〇経(大正二，二二四中)では，次の二一語をあげる。

1 無為 2 難見 3 不動 4 不屈 5 不死 6 無漏 7 覆蔭 8 洲渚 9 済渡 10 依止 11 擁護 12 不流転 13 離熾焔 14 離焼然 15 流通 16 清涼 17 微妙 18 安隠 19 無病 20 無所有 21 涅槃

(10) 吉元信行「滅諦・涅槃の異名」『大谷大学研究年報』第三七集，一九八五年，一二五—一八三頁，1—11頁参照。

(11) Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, II. 3. 6; III. 9. 26; IV. 2. 4; IV. 4. 22; IV. 5. 15.

(12) E. g. Āy. 1. 5. 6. 4. cf. Jaina Sutras, tr. by H. Jacobi(The Sacred Books of the East, vol. XXII), Oxford 1884, p. 52.

(13) 宮本正尊「涅槃と問の限界——阿含・ウパニシャッド・大乗の思想的展開——」前掲書，三四一—三六一頁参照。

(14) Milindapañho, p. 69.

(15) この句は，後の大乗経典にも同じように用いられている。e. g. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā(ed. R. Mi-

tra), p. 435 ; Saddharmapuṇḍarīka (ed. H. Kern and B. Nanjio), p. 123.

(16) この点については，すでにトーマスが注意を喚起している(E. J. Thomas, "Nirvāṇa and Parinirvāṇa", India Antiqua, Leyden 1947, pp. 294–295)。なお，パリ・ニッブタの現世的用法については，つとにリス・デヴィッズが指摘している(Dialogues of the Buddha, Part II, tr. by T. W. and C. A. F. Rhys Davids, London 1910, p. 132, n. 2)。

(17) Āy. 1. 1. 6. 1 ; Utt. 14. 53, etc. なお，長崎法潤「ジャイナ教の解脱論」『仏教思想 8　解脱』平楽寺書店，一九八二年，四〇五―四三二頁参照。

(18) 「現在涅槃論」については，雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』平楽寺書店，一九六七年，一六三―一八四頁参照。

(19) E. g. Sn. 346 ; Thag. 658, 907, 948, 1017, 1045–47.

(20) DN. II, pp. 72–168. 経名の Mahāparinibbāna-suttanta の mahā- が parinibbāna か suttanta のどちらにかかるかについては異説があるが，後代には mahāparinibbāna が術語化して用いられている(Jātaka, I, p. 94)。

(21) トーマスによると「涅槃の状態」を表わす nibbāna に pari- を付すと「涅槃の状態へ到達すること」を表わすという(E. J. Thomas, op. cit., p. 295 ; ditto, The History of Buddhist Thought, 2nd ed., London 1951, p. 121, n. 4)。

(22) 坂井尚夫「ウパニシャッドに於ける解脱思想」『フィロソフィア』第一七号，一九四九年，二三―四五頁，『辻直四郎著作集』第一巻，法藏館，一九八二年，一五八―一六四頁参照。

(23) 長崎法潤，前掲論文，四二四―四二八頁，谷川泰教「ジャイナ教の解脱観――仏教との交渉において――」『日本仏教学会年報』第四四号，一九七九年，横組三一―四八頁参照。

(24) 雲井昭善，前掲書，四一四―四二五頁参照。

(25) パーリでは upādi- は sesa(残余)と合成してのみ用いられる語であるが，語源的には upa-ā-√dā に由来し，upādāna と同じく，もとは「取着」を意味すると思われる。ただし，この語をめぐって種々な解釈があり(cf. Pali-English Dictionary, s. v. upādi° ; Bhikkhu Ñāṇamoli, Minor Readings and Illustrator, London 1960, p. 214, n. 50 ; K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, Paris 1973, pp. 103–114, etc.)，

問題は残されている。

(26) Itivuttakaṭṭhakathā, I, p. 165.

(27) upadhi も多義的で難解な語である。パーリでも「生存の依り所」の意味で使われるが、しかし二種涅槃界説にはこの語を用いない。

(28) SN. I, pp. 120–122; III, pp. 119–124.

(29) 宮本正尊(北海道)「原始仏教における悟りの問題」『日本仏教学会年報』第四四号、一九七九年、三八頁参照。

(30) 拙稿「四沙門果の成立について」『印度学仏教学研究』第七巻第二号、一九五九年、六九—七八頁。

(31) 四沙門果が成立してからは、在家者の得果は第三果(不還果)までに限られることになったが、しかし在家者であっても、涅槃に達し得るというのが仏教本来の考え方であったと思われる(拙稿「在家阿羅漢論」『結城教授頌寿記念　仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四年、五一—七三頁)。

(32) Visuddhimagga, pp. 506–509.

(33) Theragāthā-aṭṭhakathā, I, p. 46; Itivuttakaṭṭhakathā, II, p. 14, etc.

(34) 涅槃の語義解釈については、『大毘婆沙論』巻二八(大正二七、一四七中)に通俗語源解釈も含めて種々な説をあげている。

(35) たとえば、『肇論』(大正四五、一五八上)、『摩訶止観』巻五上(大正四六、五二中)。

(36) Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, p. 36;『小品般若波羅蜜経』巻一(大正八、五四〇中)。

(37) Vajracchedikā Prajñāpāramitā (ed. E. Conze), pp. 28–29, 47;『金剛般若波羅蜜経』(大正八、七四九上、七五一上)。

(38) Saddharmapuṇḍarika, pp. 21, 411;『妙法蓮華経』巻一、巻六(大正九、四中、五三下)。

(39) Sukhāvativyūha (ed. A. Ashikaga), p. 8;『無量寿経』巻上(大正一二、二六七中)。

(40) 三枝充悳『中論偈頌総覧』第三文明社、一九八五年、八五〇—八五三頁参照。

(41) 高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、一六六—一七七頁参照。

(42) この箇所についてはチベット訳を中心とした詳細な研究がある。L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Absch-

nitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien 1969.

(43) 『瑜伽師地論』巻七四(大正三〇，七〇六上)，『大乗阿毘達磨集論』巻六(大正三一，六八八上)，『成唯識論』巻一〇(同上，五五中)など。

(44) 阿理生「無住処涅槃について」『印度学仏教学研究』第三四巻第一二号，一九八六年，横組一〇一―一〇八頁参照。

(45) 漢訳諸論書では，「無住処涅槃」は「無住涅槃」(大正三一，一三三上)，「無住大涅槃」(同上，一四三中)，「無所住涅槃」(同上，六六九中)，「不住涅槃」(同上，九七上)と訳されている。

略号

Vin. = Vinaya ; DN. = Dīgha-Nikāya ; MN. = Majjhima-Nikāya ; SN. = Saṃyutta-Nikāya ; AN. = Aṅguttara-Nikāya ; Khp. = Khuddaka-pāṭha ; Dhp. = Dhammapada ; Ud. = Udāna ; It. = Itivuttaka ; Sn. = Suttanipāta ; Thag. = Theragāthā ; Thīg. = Therīgāthā ; Āy. = Āyāraṅga ; Utt. = Uttarajjhāyā.

6 真如・法界・法性

袴谷憲昭

一 序——通念の瀰漫

『私の人生觀』の中で、小林秀雄氏は、釈尊の思想とヘラクレイトスの思想とを対比しながら次のように述べている。[1] 仏教思想に対する世の知識人の通念を打破する手懸りとして、敢えて長文の引用を試みることを許されたい。

> 諸行無常の思想が釋迦を見舞つたと同じ頃、ヘラクレイトスは萬物流轉といふ事を考へてゐた。釋迦を觀念論者と呼ぶ事が出來ない様に、ヘラクレイトスを唯物論者と呼ぶ事は出來まい。さやうな區別が、どんなに囚はれずにものを考へる力を、現代の知識人から奪つてゐるか、これは氣が附けば氣が附くほど恐ろしい事だ。二人とも、何ものにも囚はれず、徹底的に見、徹底的に考へる事により、當時の宗教や道德や哲學から遙かに遠くへ行つて了つた人と想像されるのであつて、その點では、釋迦も亦、ヘラクレイトスの様に「暗い人」だつたでありませう。たゞ、彼は、ヘラクレイトスの様に「泣いてゐる智者」とはならなかつた處が異る。私の勝手な想像でありますが、釋迦の

空とは、ヘラクレイトスの火の如きものではなかつたかと思ふのです。前者は内省から始めたかも知れぬ、後者は自然の觀察から始めたかも知れぬ、いづれにしても、人間的な立場といふものを悉く疑つて達したところには、空と呼ばうと火と呼ばうと構はぬが、人間には取り附く島もない「無我の法」が現れたに相違ない、といふ風に思はれるのである。彼等にすれば、かやうに思考するに到つたといふ事は、卽ちかやうに知覺するに到つたといふ事だ。ヘラクレイトスが岸邊に遊ぶ子供に火を見た様に、釋迦は、沙羅の花に空を見たでせう。さういふ彼等の決定的な知覺が、空は教典註解者の手に渡り、火はストア派哲學者の手に渡り、どうにでも解釋出來る哲學的觀念と變じた、と言へないでせうか。(中略) あらゆる思想は、通貨の様なもので、人手から人手に渡つて、薄穢く汚れるものです。佛教思想も例外ではない。佛教の厭世思想とか虚無思想とか言はれるものも、その汚れを言ふのであります。芭蕉が、貫道する處は一なりと言つた意味は、何々思想とかイデオロギイとかいふ通貨形態をとらぬ以前の、言はば、思想の源泉ともいふべきものが、達人達の手によつて捕へられた、といふ意味であらう。

確かに、小林氏の言うように、通念から解放されて直にものを見ることは難事である。しかし、「泣いてゐる智者(der weinende Philosoph)」とか称されたヘラクレイトスの、通貨のように人手に渡った「萬物流轉(panta rhei)」という言葉の通念の力から解放されて、直にヘラクレイトスの断片を読んで考え抜いたからといって、いかに従来の通念が引っ繰り返されたというのであろうか。小林氏はそれを明言せず、しかも自分は相変らず「萬物流轉」という通念を引摺っているのである。だが、少しでも直にヘラクレイトスを読んでみれば、そこに「萬物流轉」などという考えは微塵もないことには誰だってすぐ気づくに違いない。「萬物流轉」と見紛う水の流れの背後には、常に「同じ河(potamos ho aytos)」[2]

が存在しており、その永遠の存在としての「すべてにとりて同じなるこの世界(kosmon tonde, ton ayton hapantōn)」を「永遠に生くる火(pyr aeizōon)」[3]とヘラクレイトスは呼んでいるだけであって、「萬物流轉」などというのは見てくれにすぎないのである。[4]そんな見てくれに誤摩化されずに、永遠の理法としての「ロゴス(logos)」に聽き従って、「すべては一なり(hen panta)と述べるこそ賢かりけれ」[5]と推奨し、「本来あるがまま(physis 自然)」の「ロゴス」の上に、「自己と一致せずして、しかも自己と一致する(diapheromenon heōytōi homologeei)」「反撥的調和結合(palintropos harmonie)」を認める哲学を樹立したのがヘラクレイトスだったと言える。[6]それが世に流布して「一にして全(hen kai pan)」の哲学とも言われたりしているが、私には、それがヘラクレイトスという「思想の源泉」からひどく懸け隔たったものだとはまたどうしても思えない。要するに私には、ヘラクレイトスから始まって、右に述べたようなこと全体が、いわば一種の通念としてしか映じていないわけである。[7]釈尊の「無我」とは、かかる通念に対する否定だったのだが、両者を一緒くたにしている小林氏には元よりそれが気づかれているはずもない。相変らず通念のうちに止まりながら「これは氣が附けば氣が附くほど恐ろしい事だ」などと他人事のように平然と言ってのけている。実に恐ろしいことである。

さて、ここで、私が再度「恐ろしい」を繰り返したのは、ヘラクレイトスの「ロゴス」的通念を否定した仏教も、絶えず通念の餌食となって、自らを肯定的に肥大させてきた形跡があるからだと言わなければならない。仏教の中心概念のように扱われ、本稿でも以下に取挙げる「真如」や「法界」や「法性」も、仏教思想というよりは、むしろ「本来あるがまま(physis)」の「ロゴス」的通念と結託して育ってきた通俗的学説と見做した方がよいのかもしれないのである。その決定的結論は最後まで保留することにして、以下に、その三概念の意味を、文献に即して検討してみることにしたい。

二　真　如

「真如」の原語は tathatā であるが、その語義解釈としては、tatha(真の、正しい)という形容詞に由来する抽象名詞と考えて「真理」「正しいこと」の意味と見做す場合と、tathā(かくの如く)という副詞に由来する抽象名詞と考えて「かくの如く在ること」の意味と見做す場合と、二通りあるようであるが[8]、語源学的正否をともかくとすれば、教義的には圧倒的に後者が優勢だったようである。この点は現在に至っても益々根強いとさえ思われるのであって、いつの時代でも、「これだけが正しい」というような考えよりは、「現実は本来このようにあるがままである」などという考えの方が通念には馴染みやすいことを物語っているかもしれない[9]。

ところで、tathatā という語の初出の文献として多くの学者によって指摘されているのが、パーリの『相応部(Saṃyutta-Nikāya)』第一二「因縁相応(Nidāna-Saṃyutta)」第二〇経「縁(paccaya)」であるが、この段階にして既に通念は紛れもなく足下に忍び込んでいると言える。今は、その主要な表現箇所[10]のみを引用しておくことにする。

比丘たちよ、無明を縁として諸行がある。如来たちが出現しようと如来たちが出現しまいと(uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ)確立した(ṭhita)この界(dhātu)は、法の確立性(dhamma-ṭṭhitatā)であり、法の決定性(dhamma-niyāmatā)であり、此縁性(idappaccayatā)[11]である。如来はそれを現等覚し現証するが、現等覚し現証した後、宣説し教示し告知し設立し開明し解釈し明瞭にし、「汝ら見よ」と言ったのだ。比丘たちよ、無明を縁として諸行があるというわけで、実

に、比丘たちよ、およそなんであれ、そこに、如性(tathatā 真如)・不異如性(avitathatā)・不異性(ananñathatā)・此縁性(idappaccayatā)があれば、それが、比丘たちよ、縁起(paṭicca-samuppāda)であると言われる。

右引用中に二度現われている「無明を縁として諸行がある」という表現は、いわゆる十二支縁起の、たまたま二つの支分の関係に言及したものに過ぎないが、その十二の各支分の因のあり方を「法(dhamma)」と言い、その「法が確立していること、決定していること(dhamma-ṭṭhitatā, -niyāmatā)」、即ち、そのように決っている「各支分の関係性(idappaccayatā)」を、ここでは、「縁起(paṭicca-samuppāda)」[12]と呼んでいるのである。しかも、このような抽象的関係性を支えているのが、如来たちとは全く無関係に確立している(ṭhita)「界(dhātu)」にほかならないのであって、かかる「界」の上に乗っかって、tathatā(如性、真如)以下の連語で示される「本来あるがまま」の状態が想定されていると見做さなければなるまい。その tathatā 以下の連語[13]中、特に avitathatā などは、vitatha(不正の)という形容詞の否定の抽象名詞で、「不正でないこと」即ち「正しいこと」を意味しているのは確実であるから、それと同義の連語として tathatā も元来は「正しいこと」を意味していたと考えられるのであるが、善悪を含む具体的な法の背後にそれらに共通する普遍性を獲得するためには、「正しいこと」という意味をできるだけ稀薄にして「かくの如く在ること」という意味を強めた方がよかったのかもしれない。事実、先の引用文中の問題の連語を「正しいこと」の意味だけに限定して読むことはもう既に困難となっているのである。もっとも、経典自体が、如来たちとは全く関係のない、従って仏教だとすら言えない「界」に平伏したことを公言しているのだから、仏教として正しいとか正しくないとか言うのはもはや問題外のことだったかもしれない。「界」のみならず「真如」までもが、全くの異教徒の考えである「本来あ

るがまま(physis)」だとか「ロゴス(logos)」だとかに酷似してきたとしても、なんの不思議もないわけなのである。(14)

実際に、正邪に纏わる語感を一切払拭してしまった「真如」は、部派仏教の中で、善悪の法という具体的性格を全く欠如した純然たる抽象的「諸概念の概念(le concept des concepts)」として、無為法(asaṃskṛta-vastu)の中に収まってしまう。それを明瞭に示したものが、化地部(Mahiśāsaka)の無為法のリストであるが、大乗仏教の瑜伽行派(Yogācāra)も、「真如」に関して、この化地部の考え方を基本的にはほぼそのまま継承するのである。(15)今、瑜伽行派の典籍である『瑜伽師地論(Yogācārabhūmi)』に基づいて、その「真如」についての列挙箇所(16)のみを示しておく。

善と不善と無記という〔三つのあり方の〕諸法の真如(kuśalākuśalāvyākṛtānāṃ dharmāṇāṃ tathatā)。

これを分解して示すと、「善の諸法の真如(kuśalānāṃ dharmāṇāṃ tathatā)」と「不善の諸法の真如(akuśalānāṃ dharmāṇāṃ tathatā)」と「無記の諸法の真如(avyākṛtānāṃ dharmāṇāṃ tathatā)」という三つの「真如」となるが、「真如」を共通因数とみてそれでくくれば、tathatā(kuśala-dharma + akuśala-dharma + avyākṛta-dharma)となって一つの「真如」に落着く寸法なのである。しかも、カッコの中を合算すれば「一切法(sarva-dharma)」という答えが得られるから、世の中には「一切法の真如(sarva-dharma-tathatā, sarva-dharmāṇāṃ tathatā)」というただ一つの「真如」しかないことになってしまうが、『般若経』も『維摩経』もみんなかかる「真如」を継承しているといえる。ここでは『維摩経』のかかる表現(17)を示すと次のごとくである。

真如(de bzhin nyid, tathatā)とは、無生無滅であり、生ずることもないだろうし滅することもないであろう。およそなんであれ、一切有情の真如であり、また一切法の真如であり、また一切聖者の

真如であるようなものであれば、それこそがまた、マイトレーヤよ、汝にとっての真如でもある。ここでもまた、「真如」という共通因数で各文をくくれば、真如(一切有情＋一切法＋一切聖者＋マイトレーヤ)という式のもとに、またもや容易に唯一の「真如」が獲得されよう。

しかし、このように、全く無内容な「諸概念の概念」として単なる一切法の共通項に過ぎないような「真如」を、極めて豊潤な思想でもあるかのように説得するためには、実際上も言葉を放棄してしまって、あとは体験や修練にのみ訴えるほか道は残されていないのではあるまいか。小林秀雄氏の次のような言葉[18]は、図らずも「真如」のかかる行き所のなさを物語っているように思われてならないのである。

自然觀とは眞如感といふ事である。眞如といふ言葉は、かくの如く在るといふ意味です。何とも名附け様のないかくの如く在るものが、われわれを取巻いてゐる。われわれの皮膚に觸れ、われわれに血を通はせてくるほど、しつくり取巻いてゐるのであつて、何處其處の山が見えたり、何處其處の川を眺めるといふ様な事ではない。これを悟るには、精神の烈しい工夫を要する。

さて、「真如」といえば、決して看過できぬ論書として『大乗起信論』があり、これこそ「真如」を根幹として成り立ち、しかも中国や日本に圧倒的影響を与えた代表的典籍といわなければならないが、そのインド撰述が疑われていることや、別途に既にこれを論じていること[19]などもあって、敢えてここでは論及しないことをお断りしておきたい。

三　法　界

「諸概念の概念」として、「真如」が、その根本的性格においては、いかに抽象的概念に過ぎないか

を、先に指摘したわけだが、その欠陥を、より生ま生ましい「発生の本源」という考えで埋め合わせようとする役割にまわったのが「法界(dharma-dhātu)」という概念である。

「法界」の原語は、先の「真如(tathatā)」や次の「法性(dharmatā)」のそれが一語からなる抽象名詞であるのに対して、二語の普通名詞からなる複合語である点に最も重要な違いがある。そして、インド的言語常識からすれば、その複合語の性格の分析に最大の関心が払われるのでなければならない。

この複合語の場合には、㈠同格限定複合語(karmadhāraya 持業釈)と㈡格限定複合語(tatpuruṣa 依主釈)という二つの可能性が考えられるが、実際上も両者の解釈が許容されているようである。私の考えでは、根本的な意味からいえば、㈡しかありえないと思うのだが、多元実在論(pluralism)に立つ説一切有部(Sarvāstivāda)は㈠を取っているように見える。しかし、その解釈はかなり微妙なので、それを窺うため、次に『倶舎論(Abhidharmakośabhāṣya)』からその関連箇所[20]を摘出してみよう。

界(dhātu)という意味は、種族(gotra)という意味である。例えば、ある山中に鉄・銅・銀・金など多くの種族(gotrāṇi)があって〔それらが〕諸界(dhātavaḥ 幾層もの鉱脈の層)と言われるのと全く同様に、一つの身体(āśraya)もしくは〔一つの心の〕相続(santāna)中に十八の種族(aṣṭādaśa gotrāṇi)があって〔それらが〕十八の界(aṣṭādaśa dhātavaḥ)と言われる。そこで諸種族(gotrāṇi)が諸発生源(ākarāḥ)であると言われるとすれば、ではこれらの眼など〔の十八の界〕は、何の諸発生源であるのか。自己の種類(jāti)の〔諸発生源〕である。(中略)また他のものたちによれば、この種類(jāti)と称されているものが界(dhātu)という語なのであって、十八の法にとっての(aṣṭādaśa-dharmāṇām)諸の種類(jātayaḥ)であり諸の本性(svabhāvāḥ)であるものが、十八の界(aṣṭādaśa dhātavaḥ)であるとされる。

右の引用中、「他のものたち」の説として示される「法界(dharma-dhātu)」の解釈は、「諸法にとっての諸界(dharmāṇāṃ dhātavaḥ)」という意味で明瞭に㈡の格限定複合語の理解を示しているが、これはいわば傍系の説であって、肝腎な正系の説を提示する前半は必ずしも明解ではない。ところで、ここでも、先に用いた多元実在論という言葉を使うことを許してもらえば、傍系の説も「界(dhātu)」を複数に扱い、それと同義の「種類(jāti)」や「本性(svabhāva)」をも複数で用いている点では紛れもない多元実在論なのであるが、これを更に徹底するためには、その「界」の「法」に対する所属関係をも無みしてしまえばよいのであって、その徹底した立場が、かなり不透明ではあるが、前半の正系ともいうべき解釈のうちに示されていると見做しうるのである。「界(dhātu)」の「法(dharma)」に対する所属関係を無みするとは、「法」を「界」と同列に置くということであって、その場合には、「法」も「界」と同様に「種族(gotra)」や「発生源(ākara)」の意味を持つに至り、ここに「法(dharma)」＝「界(dhātu)」という図式ができあがる。現に、『倶舎論』中において、「固有の特質を保持するから界である(svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmaḥ)」とか「固有の特質を保持するから界である(svalakṣaṇa-dhāraṇād dhātuḥ)」[21]とかいう全く同じ定義が「法」と「界」の双方に与えられているのは、その消息を見事に物語るものなのである。そして、かかる徹底した多元実在論的立場を取ることが説一切有部の考え方として正しいことだとすれば、先の引用中において正系の説として示されていた「法界(dharma-dhātu)」の解釈は、「諸法即諸界(dharmā dhātavaḥ)」という意味で㈠の同格限定複合語の理解[22]を踏まえたものと見做した方がよいように思われる。

しかるに、説一切有部がかかる多元実在論に固執したのは、釈尊の主張を一元的実在としての「我(ātman)」や「常(nitya)」の否定にあると見て取って、正統にもその「無我(anātman)」や「無常(ani-

tya)」の思想を墨守せんとしたからなのであるが、彼らは、「無我」や「無常」の表わす縁起が時間にほかならないことを忘れてそこから飛び出し、時間の影に過ぎない空間の中に、永遠の縁起の「法」を求めたのである。その結果、彼らは「諸法即諸界」という奇怪な結論に至りついたが、その代り、一挙に一元的実在に駆け込むような真似もしなかった。その意味では、彼らを影を追い求めた仏教者と呼んでもいいが、しかし、彼らの生み出した多元実在論は、どう贔屓目に見ても常識にも通念にも馴染まないだろう。現に、その主張どおり、十八の「法」即ち「界」という多元しかないとしたところで、常識は、先の引用文にもあったように、それらが一つの「山」や「身体」や「相続」の中にあることを表現として要求しているではないか。しかも、通念は、かかる一つのものこそ、「種族(gotra)」や「発生源(ākara)」という意味にしっくり見合っているのではないかといつも考えている。ここで、仏教の「無我」や「無常」の教えなどどうでもよいということにしてしまえば、あとは、通念のなすがままに一元的実在に向って真ッ逆様に転落して行く道しか残されていないであろう。もとより、すべての仏教が一挙に一元論に堕してしまったわけではないし、当の「界」を巡ってさえ、それを多と認める説(nānā dhātavaḥ)も一と認める説(eko dhātuḥ)も併存したようであるが[23]、通念の力には抗し難く、「界」を唯一のものと見做し、そこから「諸法」が生起してくるという考えが仏教においてもグプタ朝あたりから優勢になってしまったのである。こうして生まれた「法界(dharma-dhātu)」の理解が、同じ格限定複合語ではありながら、先の「諸法にとっての諸界(dharmāṇāṃ dhātavaḥ)」という解釈のように両分の語を共に複数とみるのではなく、前分の語のみを複数、後分を単数とみて「諸法の界(dharmāṇāṃ dhātuḥ)」と解釈するものであって、後世には専らこの解釈が風靡したと見做さなければなるまい。しかも、この「法界」の思想の根幹を剔抉するような理解が、松本史朗氏によって与えられた "the locus of

dharmas"（諸法の場所）という訳語に示されていること[24]をここに補足しておきたい。これは、複数の「諸法(dharmāḥ)」が唯一の「場所(locus)」としての「界(dhātu, layer, stratum)」から発生しまたそこへ解消していく様子を見事に言い表わした訳語だからである。

しかるに、この「法界」に示されるような考え方は、仏教というよりはむしろ通念に従って形成された俗説に過ぎないような扱い方を先にしてしまったが、この「場所(locus)」という訳語は、そんな考え方がどこにでもあることを示すためにも好都合なものだといえる。ラテン語の locus に対応するギリシャ語は topos であるが、これに由来する「場所の哲学(topical philosophy, topische Philosophie)」は、時代を選ばず洋の東西を問わず、「批判の哲学(critical philosophy, kritische Philosophie)」に対抗して反動的に流行る兆を見せるからである[25]。そして、インドにおける「批判の哲学」こそ、「我」や「常」の一元的実在を否定し「無我」や「無常」を主張した縁起の仏教にほかならなかったわけだが、なにもかも仕舞い込んでおける「場所」という便利な通念に足元を掬われてしまえば、自ら批判の矛先も圧し折って、一なる「場所(界)」から多なる「諸法」が発生し、多なる「諸法」が一なる「場所(界)」に解消するという他愛もない哲学に魂を売ってしまうほかはなかったといわなければならない。その極致が、多なる「法」と一なる「界」の出入の関係に終始した華厳の「法界縁起」思想なのであって、その延長線上に「一即多、多即一」とか「万法一に帰す、一万法に帰す[26]」などという反仏教的俗説が咲き誇ったのである。しかも、かかる考えが全く仏教でないことは、それが、「全てのものから一が〔現われ〕、そして一から全てのものが〔現われる〕(ec pantōn hen kai ex henos panta)[27]」と言ったヘラクレイトス以来のどこにでもある根深い考えだということを知ればすぐに分るであろう。遥か後代だが、ヘラクレイトスの思想的嫡子と見てもよいプロティノスの「一なるもの(to hen)」を『易』の「太一」をもって訳

しかつ無神論者であることを標榜した久松真一氏[28]は、仏教でもなんでもないただの普遍的俗説の信奉者であることを自ら公言したも同然なのである。

四法性

さて、「法界」から「法性」へ考察の視点を移す前に、その繋ぎとして、「界(dhātu)」の同義語を列挙した瑜伽行派の文献を取挙げてみることにしたい。多少煩雑かもしれないが、この場合には原語が重要なので、まずサンスクリット語原文(およびそれに準ずるもの)を示した後に、それらに共通する同義語を取挙げて一応の和訳を与えることにしよう。

(a) bīja-paryāyāḥ[29] punar dhātur gotraṃ prakṛtir hetuḥ …… paryāyā veditavyāḥ //

(b) rigs de'i ming gi rnam grangs[30] dag gang zhe na / sa bon dang / khams dang / rang bzhin zhes bya ba ni ming gi rnam grangs dag yin no // (*tasya gotrasya paryāyāḥ katame / bījaṃ dhātuḥ prakṛtir ity ucyante paryāyāḥ //)

(c) tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api /[31]

テーマの出し方の相違によって、「種子(bīja)」を初出させる(a)と、「種姓(gotra)」を初出させる(b)(c)との違いはあるが、列挙されている同義語はほぼ一致する。今これを仮りに(c)によって訳出すれば次のとおりである。

また、その種姓(gotra)は、種子(bīja)ともいわれ、界(dhātu)とも本性(prakṛti)ともいわれる。

これらの連語は、その後の文献でも一種紋切型のように踏襲されることになるが[32]、それらはいずれも

「発生の源」というような意味で用いられている。ここで「種姓」と訳した gotra は先に「種族」と訳した原語と同じであるが、元来は「牛を守る囲い、柵、避難所」を意味し、転じて「氏族」「種姓」「種族」「種類」を表わすので、「発生の源」という意味からは最も遠い語であるが、後には『宝性論(Ratnagotravibhāga)』において宝を生み出す「発生源(ākara)」と明瞭に定義されるようになった。[33] 次の「種子」は、文字どおり芽が発生してくる源であって、この場合には大地に播かれた複数の種子を想定してもらわぬ方がよい。「界」とは、前述のごとく、下層に横たわって全てのものの発生源となる「地層」としての「場所」である。「本性」とは、その原語の prakṛti が pra-kṛ(生む)という動詞から派生していることからも分るように、直接的な意味として「発生の源」を指す。インドのサーンキャ哲学において物質発生の第一原理を prakṛti というのはこのためである。なお、先に引用した(b)(c)の文からは漏れているが、かかる連語として示される他の代表的例としては、(a)の文中に挙げられている「因(hetu)」がある。ここで、その説明の一端を『中辺分別論(Madhyāntavibhāga)』から借用すれば次のとおりである。[34]

法界(dharma-dhātu)というのは、聖法(āryа-dharma)の因(hetu)だからである。諸の聖法は(āryadharmāṇāṃ)それを縁として発生する(prabhava)からであって、この場合の界(dhātu)の意味とは因(hetu)の意味なのである。

この節では、別に「法界」を直接のテーマにしているわけではないが、ここにも、先に見たごとく、多なる「諸法」が一なる「因」としての「界」より発生するという図式がきれいに現われていることになる。そして、ここで最も大事なことは、かかる「因」を含めて、先に示した「界」の同義語の全てが単数で示されていることなのである。ここに、「界」の同義語として同様な「種族(gotra)」などの語を

挙げながらそれらを全て複数で扱った『倶舎論』との決定的違いがあると認めねばならないからである。なぜ、このような再確認めいたことを言うのかといえば、瑜伽行派は、三乗の「種姓(gotra)」はそれぞれに異っているという主張(三乗各別 ∨ 五姓各別)を究極的立場としているといわれ[35]、ある意味では、説一切有部の多元実在論を引摺っているようなすっきりしない面も示すのであるが、その行き着いた結論としては、「種姓(gotra)」は一つという考えになっていたのではないかと思われ、特にその点に触れておきたかったからにほかならない。そこで、この問題は、要するに次のように考えてもらいたい。声聞種姓(śrāvaka-gotra)も独覚種姓(pratyekabuddha-gotra)も菩薩種姓(bodhisattva-gotra)も確かにそれぞれに異っているのであるが、これを、gotra(śrāvaka + pratyekabuddha + bodhisattva)、あるいは、種姓(声聞 + 独覚 + 菩薩)というように因数分解すれば、共通因数として種姓(gotra)がくくり出されるが[36]、これだけを一つだと彼らは結論づけるに至ったのである。現に、「法(dharma)が等しい(tulya)から一乗たること(ekayānatā)がある」という『大乗荘厳経論(Mahāyānasūtrālaṃkāra)』第一一章「述求品」第五三頌を註釈した同論は次のように述べている[37]。

法(dharma)が等しいから一乗たることがあるとは、声聞(や独覚や菩薩)たちにとって、法界(dharma-dhātu)は無区別(abhinnatva)だからである。

これは、「法(dharma)」を「諸法」ではなく「法界(dharma-dhātu)」であると解したところが肝要なのであるから、勿論その力点は一なる「界(dhātu)」の方に置かれている。しかも、この「界」が「種姓」と同義語であることはこの種の文献では自明のことであるから、仮りに三乗が「諸法」として複数であっても、共通因数として一である「界」や「種姓」でくくれば、自ずと一たること(= 一乗たること)に帰着するということを、この思想は表明しているのである。従って、これと同質の思想において、

「法界(dharma-dhātu)」と「衆生界(sattva-dhātu)」が等しいと言われていても、これを正面に受け取ってはおかしいことになるので、必ず因数分解して理解しなければならない。つまり、dhātu(dharma＋sattva)、あるいは、界(法＋衆生)という式が導けるから、「界」は、共通因数として等しい、もしくは一であると言うことができるだけなのである。

ところで、「法界」から「法性」への橋渡しの方が長くなってしまったが、実は「法性」の特質も、「界」の解釈に絡めて、半ば以上指摘してしまったような気持になっている。これまでに見たように、「界」は明らかに共通因数的性格を持っているが、単なる抽象的概念にとどまらず、具体的にものを生み出す基体としてのイメージも合わせ持っていた。しかるに、その「界」から、この具体的イメージを完全に払拭して共通因数的抽象性のみを強めていけば、「法性(dharmatā)」の性質を押さえることができると思うわけである。その点を明確にするために、『中辺分別論』から次のような一節[38]を引こう。

〔空性が虚妄分別とは〕別異性(pṛthaktva)のものであるなら、法性は法と別なものということになるが、それは適切ではない。あたかも無常性(anityatā)や苦性(duḥkhatā)のごとくである。

これは、「法(dharma)」と「法性(dharmatā)」とが別なものでないのは、あたかも「無常(anitya)」と「無常性(anityatā)」、「苦(duḥkha)」と「苦性(duḥkhatā)」とが別なものではないがごとしと述べたものであるから、ここでもやはり因数分解をしてみればよい。もっともこの場合は、複合語でないので共通因数として立てうるのは抽象名詞を示す接尾辞-tā しかありえないが、それでも、-tā(dharma＋aniya＋duḥkha)、あるいは、-性(法＋無常＋苦)なる式を得ることができる。しかも、これは原理上、カッコ内を無限に拡大することができるから、-tā(dharma＋aniya＋duḥkha＋go＋stri＋……n)、あるいは、-性(たること)(法＋無常＋苦＋牛＋女……n)という式を導いて、nに至るまでの全体を

「一切法(sarva-dharma)」とし、-tā(性)を通常の言葉として機能させるために代表的実名詞にこの接尾辞を付加してdharmatā(法性)を回復しここに両者をつなげてまとまった句を作り上げれば、「一切法の法性(sarva-dharmāṇāṃ dharmatā)」という「一切法の真如」に酷似した表現を獲得することができるが、実際上も、「真如」と「法性」とは極めて類似した意味で用いられるのである。その両者に共通した余りにも抽象的な性格を「真如凝然、不作諸法」と揶揄したような表現もあるが、この共通因数が「凝然」とした状態にとどまらず「諸法」を作り出す性格を備えれば、それは、先にみた「法界」の哲学となるが、それは決して仏教ではないということを再確認しておかなければならない。

五　結——通念の終焉

さて、世の中を一つの全体と見、そこには必ず開法があるはずだとばかり答を発見することに必死になれば、人生は所詮因数分解のようになってしまうほかはない。釈尊はかかる通念を否定しようとしたのだが、仏教史は、既に言及したような根強い通念の巻返しの歴史でもあったのである。日本では、とりわけ中世以降、共通因数というよりは「発生源」としての「界」に基づく「本覚思想」が仏教の名を借りて風靡し今日に至っている。鎌倉期に、道元は、かかる「本覚思想」を敵に、ああでもない、こうでもないと極めて晦渋な批判を繰り返しながら、晩年は鋭く明晰な批判に至り着くのであるが[39]、その道元について小林秀雄氏は三木清氏との対談で次のように語っている[40]。

道元をこのごろ讀んでゐるが、實に面白いのだよ。さうすると、道元の思想を、哲學者がね、ディアレクティックに翻譯するのだ、全く僞物なのだ。嫌になつちやうやうな僞物だよ。ぼかんと金槌

を持つていつて壊したいやうな僞物だよ。手應がない。手應といふものは道元にある。道元は獨立してゐる、蟇みたいに。僞物は違ふんだよ、その感じがね。ディアレクティックといふものは人に解らせるものだ。道元の思想はかういふものだといふことを解らせるものだ。處がさうでないのだ、思想といふものは。やはり解らせる事の出來ない獨立した形ある美なんだね。思想といふものも實地に經驗しなければいけないのだ。此處に蟇がゐるといふことを經驗しなければいかん。

二十余年前、私がこの対談を読んだときには全く小林氏に同感だと思った。今でもそうだが、当時も、小林氏が言うような哲学者が余りにも多いと痛感していたからである。今、それを思い出して読み返してみると、右引用末尾に示される体験主義に小林氏の思想的に最も曖昧な面を認めざるをえない。実は、三木氏を相手にこんな格好のよいことを言いながら、小林氏はそんな体験主義のために道元のことなど全く分ってはいないのである。この昭和一六年七月の対談からずうっと後の、昭和二四年七月に加筆訂正されたものが、冒頭にみた同氏の『私の人生觀』なのであるが、その中で同氏は、明恵上人を仏教の代表者であるかのように扱っているが[41]、彼こそは、「本覚思想」の本流ともいうべき華厳の「法界縁起」によって反仏教的な「あるべきようは」を説いた[42]のであって、道元は思想的には全く明恵の敵対者であるにもかかわらず、小林氏はまるでそのことを知らない。ヘラクレイトスの「萬物流轉」と仏教の「無常」とが全く同じだと思っていた小林氏自身が「本覚思想」的通念に犯されていたからである。この小林氏の誤りの影響は大きく、同氏と同じようにフランス文学をやって道元に首を突込んだ人は、この点では全く同じ誤りを犯しているから気をつけねばならない。しかも、その誤りの度合は、例えば、寺田透氏、森本和夫氏、栗田勇氏[43]といった具合に徐々に強まっているので、かかる通念は一刻も早く終焉に追込まねばならないと考えるわけである。道元が初期の晦渋な批判から晩年の明晢な批判へと変ってい

ったということを信じられなかったために、道元のうちに分裂を見る寺田氏[44]はまだしも、栗田氏に至っては、道元と明恵を文字どおり一緒くたにしてしまってその曖昧さに恥じるところがない[45]。もとより私は、道元とそれに纏わる誤りのみを論じたいわけではないのであって、「本覚思想」を批判した道元についてさえこの有様だから、推して他を知るべしということの方が言いたいのである。しかし、その遠因もすべて、本稿で取挙げたような「真如」や「法界」や「法性」が、仏教の中心概念でもあるかのような顔付きをしてしまったところに求められねばならぬのかもしれない。

ところで、これまでは、以上の三概念を問題としながら、中観派(Mādhyamika)の文献には全く言及しなかった。これは、瑜伽行派と対立する中観派が、この種の考え方に本質的な意味で関心を寄せる必要がなかったことと無関係ではないが、それでも、中観派の巨匠チャンドラキールティ(Candrakīrti)は次のように述べている[46]。

おおよそかの諸法の法性(dharmāṇāṃ dharmatā)なるものであれば、実にそれだけがその自体(svarūpa)である。では、この諸法の法性とはなにか。諸法の自性(dharmāṇāṃ svabhāvaḥ)である。この自性とはなにか。本性(prakṛti)である。またこの本性とはなにか。この空性(śūnyatā)なるものである。この空性とはなにか。無自性的なもの(naiḥsvābhāvya)である。この無自性的なものとはなにか。真如(tathatā)である。この真如とはなにか。*かくの如く在る状態(tathābhāva)の不変異性(avikāritva)*と、永遠の存続性(sadāiva sthāpitā)とである。他に依存しないことのゆえに、また人為的なものではないことのゆえに、完全に生起しないこと(anutpāda)だけが火などの自性であると言われるからである。

末尾に中観派的な否定的言辞が示されているが、前半で肯定的に「諸法の法性」などを認めた上で、

それを「無自性的なもの」と説明するあたりは、むしろ初期の道元を連想させる。しかし、「空」の思想は、aが空である(śūnya)と直接aを否定するときに最も批判精神を発揮しうるものであって、aがbについてのみ空であると説明したり、その空が「空たること(śūnyatā 空性)」というような抽象的原理に祭り上げられたりする時には、その批判精神は枯渇する。[47] しかるに、チャンドラキールティの最も批判的な面だけを受け嗣いだのがチベットのツォンカパ(Tsong kha pa)だったのである。通念を打破し、なにが正しい仏教であるかを批判的に知るためには、かかる批判的な人だけを見習って、まず「正法(saddharma)」の言葉を信じることから始めねばなるまい。

(昭和六二年八月二九日)

(1) 『小林秀雄全集』第九巻、新潮社、一九六七年、二四—二七頁。

(2) H. Diels & W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, Zürich-Hildesheim 1985, p. 154, l. 4(B 12), p. 161, l. 11(B 49a), p. 171, ll. 9-10(B 91)(山本光雄『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店、一九五八年、三三—三四頁).

(3) Ibid., p. 157, l. 11-p. 158, l. 3(B 30)(山本、前掲訳、三三頁).

(4) 斎藤忍随『知者たちの言葉——ソクラテス以前』岩波新書、一九七六年、五一—五二頁、五八頁註8参照。

(5) H. Diels & W. Kranz, op. cit., p. 161, ll. 16-17(B 50)(山本、前掲訳、三三頁). なおこの「ロゴス」の意味については、斎藤、前掲書、三一—三六頁参照。特に、三六頁註11では「理法」の訳を妥当としているが、ヘラクレイトスの「ロゴス」が通常の「言葉(logos)」とは全く無縁であるという意味で、この訳の理解に私は従う。また、この箇所を含め、この前後の引用の訳は、山本訳ではなく斎藤訳に従っている。

(6) H. Diels & W. Kranz, op. cit., p. 162, ll. 2-4(B 51)(山本、前掲訳、三三—三三頁)の記述による。なお、斎藤、前掲書、三七—四四頁参照。「本来あるがまま(physis)」の理解は、斎藤、同、四三頁に従うが、physisについては、Greak-English Lexicon, Oxford, pp. 1964-1965 参照。

(7) 拙稿「京都学派批判」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六年、四一三—四三六頁参照。

(8) L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien 1969, p. 105 参照。なお、「真如」についての平易で正確な考察として、渡辺照宏「真如」『渡辺照宏著作集』第一巻、六七—一〇三頁も合わせ参照されたい。私もこの論文より学びえたことは大きいが、しかし、「真如」を介して、大乗仏教とヴェーダーンタ派との一元論を肯定的に評価するその結論は、本稿と全く逆であることに注意を払われたい。

(9) 「真如」の解釈を巡るかかる傾向は、ドイツ語の Wahrheit(真理)の考察を、ギリシャ語の orthotēs(正しさ)と alētheia(隠れなさ)の両義を介して、後者の方向へ持っていこうとするハイデッガーのうちにも認めうるかもしれない。なお、この点については、拙稿「『宝性論』における信の構造」『仏教思想史論集』成田山仏教研究所紀要特別号、一九八八年、参照。

(10) Saṃyutta-Nikāya, Pt. II. p. 25, l. 30-p. 26, l. 26(南伝大蔵経、第一三巻、相応部二、三七頁).

(11) 以上三語に対する従来の理解の誤りについては、松田慎也「第一義宝函における縁起解釈」『日本印度学仏教学研究』第二八巻第二号、一九八〇年、一二六—一二七頁参照。

(12) 「縁起」に関する従来の見解と全く視点を異にする批判的研究として、拙稿「縁起と真如」『平川彰博士古稀記念論集　仏教思想の諸問題』春秋社、一九八五年、一九三—二一一頁、及び、松本史朗「縁起について——私の如来蔵思想批判」『駒沢大学仏教学部論集』第一七号、一九八六年、四三七—四九四頁をぜひとも参照されたい。

(13) dhamma-ṭṭhitatā 以下の連語と、tathatā 以下の連語とを合体させたような極端な例としては、前掲拙稿(註12)、二〇三頁の(3)の用例を参照されたい。

(14) 渡辺照宏、前掲書、六九頁では「真如」を端的に「ロゴス」とみている。

(15) 前掲拙稿(註12)、特に、一九七—一九八頁参照。なお、「諸概念の概念」については、後掲拙稿(註19)を参照されたい。

(16) V. Bhattacharya, The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga, Calcutta 1957, p. 69, l. 5.

(17) 拙稿「『維摩経』批判資料」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号、一九八八年、の資料(11)参照。

(18) 小林秀雄、前掲書、二〇頁。
(19) 拙稿「『大乗起信論』に関する批判的覚え書」『大乗起信論の研究』春秋社(近刊予定)、参照。
(20) P. Pradhan, Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu, Patna 1967, p. 13, ll. 17-21. 大正二九、五上、四―一〇行。桜部建『倶舎論の研究』法蔵館、一九六九年、一七四頁。
(21) Ibid., p. 2, l. 9; p. 112, l. 21.
(22) 複合語の両分が複数であることを明示してはいないが、高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、八六頁に示されるアビダルマ仏教についての理解も私と同様である。
(23) 拙稿「三乗説の一典拠――*Akṣarāsi-sūtra* と *Bahudhātuka-sūtra*」『古田紹欽博士古稀記念論集　仏教の歴史的展開に見る諸形態』創文社、一九八一年、一二七―一四二頁参照。
(24) 松本史朗「唯識派の一乗思想について――一乗思想の研究(II)」『駒沢大学仏教学部論集』第一三号、一九八二年、三〇七頁、及び、二九一頁註18参照。
(25) 両哲学の対比については、拙稿「批判としての学問」『駒沢大学仏教学部論集』第一八号、一九八七年、参照。
(26) 久松真一『東洋的無』、久松真一著作集、第一巻、理想社、一九六九年、一四八頁、及び、滝沢克己『現代における人間の問題』三一書房、一九八四年、一九九―二〇二頁、二〇六―二一二頁の記述による。
(27) H. Diels & W. Kranz, op. cit., p. 153, ll. 11-12 (B 10) (山本、前掲訳、三二頁). 訳文は私なりに改めてある。
(28) 久松真一、前掲書、二九二頁、及び、同『無神論』法蔵選書、一九八一年による。
(29) V. Bhattacharya, op. cit., p. 26, ll. 18-19.
(30) D. ed., No. 4036(影印、vol. 6), Dsi, 2a 1-2. カッコ内アステリスクは私による還梵であることを示す。
(31) U. Wogihara, Bodhisattvabhūmi, Tokyo 1930-1936, repr. 1971, p. 3, ll. 6-8.
(32) 前掲拙稿(註23)、一三三頁、一四〇頁註35についてその用例を見よ。
(33) 前掲拙稿(註9)につき、ratna-gotra の複合語解釈の箇所を参照されたい。
(34) G. M. Nagao, Madhyāntavibhāga-bhāṣya, Tokyo 1964, p. 23, l. 23-p. 24, l. 2 (長尾雅人『大乗仏典15　世親論集』中央公論社、一九七六年、二三四頁).

(35) 前掲拙稿(註23)、一二八―一二九頁参照。
(36) 私は、前掲拙稿(註9)の註27においてこの考えを始めて明らかにした。
(37) S. Lévi, Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, Paris 1907, p. 68, l. 17(宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』岩波書店、一九六一年、二三一頁)．なお、松本史朗、前掲論文(註24)、三一二頁も参照されたい。松本氏も指摘することく、チベット訳(D. No. 4026, Phi, 174 b6)は「法(dharma)」の箇所を「法界(chos kyi dbyings, dharmadhātu)」としているが、頌に対応する箇所でなければならないので不適切であるが、意味上は勿論「法界」の方がよい。
(38) G. M. Nagao, op. cit., p. 23, ll. 8-9(長尾、前掲訳、二三三頁)．
(39) 拙稿「「弁道話」の読み方」『宗学研究』第二九号、一九八七年、五六―六二頁参照。
(40) 『小林秀雄対話録』創元社、一九四九年、一三頁。私はこれを一九六三年一二月二九日に読んだことになっている。
(41) 小林秀雄、前掲書(註1)、一五―一七頁参照。
(42) 前掲拙稿(註25)の註19の箇所を参照されたい。
(43) 順次に、寺田透『道元の言語宇宙』岩波書店、一九七四年、森本和夫『道元を読む』春秋選書、一九八二年、栗田勇『道元の読み方――今を生き切る哲学――』『正法眼蔵』祥伝社、一九八四年、による。
(44) 寺田透、前掲書、一六七―二四六頁(「道元における分裂」参照)。
(45) 栗田勇、前掲書、八七―九六頁参照。
(46) L. de la Vallée Poussin, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970, p. 264, l. 11-p. 265, l. 1(長尾雅人「明らかな言葉」『世界の名著2 大乗仏典』中央公論社、一九六七年、二七六頁)．なお、アステリスク記号間の句の訳は、チベット訳(No. 3060, Ha, 89b 2-3)に従う。
(47) 拙稿「空性理解の問題点」『理想』一九八四年、三月号、五〇―六四頁参照。

〔付記〕 脱稿後約一年を経過したので、その後の問題については、拙稿「小林秀雄『私の人生観』批判」、同「和辻博士における「法」と「空」理解の問題点」(以上『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、本年一〇月)、同「道元に対する「全一の仏法」的理解の批判」(『宗教学論集』第一四輯、本年三月)参照。(昭和六三年八月二五日記)

〈執筆者紹介〉

松長有慶　1929年生．東北大学大学院博士課程終了．高野山大学教授．

本庄良文　1951年生．京都大学大学院修士課程終了．佛教大学講師．

森　祖道　1934年生．東京大学大学院博士課程終了．城西大学教授．

高崎直道　1926年生．東京大学文学部卒．早稲田大学客員教授．

武内紹晃　1920年生．龍谷大学卒．龍谷大学教授．

江島恵教　1939年生．東京大学大学院博士課程終了．東京大学助教授．

三枝充悳　1923年生．東京大学文学部卒．日本大学教授．

松本史朗　1950年生．東京大学大学院修士課程終了．駒沢大学助手．

瓜生津隆真　1932年生．東京大学大学院博士課程終了．京都女子大学教授．

藤田宏達　1928年生．東京大学文学部卒．北海道大学教授．

袴谷憲昭　1943年生．東京大学大学院修士課程終了．駒沢大学教授．

岩波講座 東洋思想 第9巻　　第6回配本(全16巻)

インド仏教 2

1988年9月30日　第1刷発行　　定価2800円

発行所：〒101 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111 振替東京 6-26240

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1988　Printed in Japan

ISBN 4-00-010329-6

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

第 1 巻　ユダヤ思想 1

＊第 2 巻　ユダヤ思想 2

第 3 巻　イスラーム思想 1

第 4 巻　イスラーム思想 2

＊第 5 巻　インド思想 1

＊第 6 巻　インド思想 2

第 7 巻　インド思想 3

＊第 8 巻　インド仏教 1

＊第 9 巻　インド仏教 2

第 10 巻　インド仏教 3

第 11 巻　チベット仏教

＊第 12 巻　東アジアの仏教

第 13 巻　中国宗教思想 1

第 14 巻　中国宗教思想 2

第 15 巻　日本思想 1

第 16 巻　日本思想 2

＊印は既刊